طبع بأمر من صاحب الجلالة أمير المؤمنين الحسن الثاني نصره الله

المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الإمام الشهاب القرافي

حلقة وصل بين المشرق والمغرب في مذهب مالك

في القرن السابع

إعداد
الأستاذ الصغير بن عبد السلام الوكيلي

الجزء الثاني

1417هـ - 1996م

الجـزء الثـاني
من كتاب

الإمام القرافي

زعيم مذهب مالك في القرن السابع

ويشمله الكتاب الثالث



الكتاب الثالث

الإمام القرافي المفكر المبدع

مقدمات لهذا الفكر :

ثم جانب من فكره، أصوله، فقهه، قواعد ومقاصد

ثم تأثره في ذلك بمن قبله ثم أثره فيمن بعده

وتعين على كل من امتد في العلم باعه. وعظم به نفعه وانتفاعه. وكان ممن أقامه الله لبيان الحجة على خلقه. والمنافحة عن دينه بإزهاق باطله وإبراز حقه أن يستكثر من الاطلاع على الأسرار الربانية وما أودعه الله في المخلوقات الجسمانية والروحانية حتى لا يجد أهل العناد لتعجيزه ولا لآلهيته تخجيلا فتسلم الأمة المحمدية من وصمة التنقيص.

الإمام القرافي في مقدمة كتابه
الاستبصار فيما يدرك بالأبصار
مخطوط تطوان

فهل كان ذلك دستور الشهاب حتى صار أمة في واحد

هذا الكتاب الثالث سنخصصه لجوانب خاصة من جوانب فكر الشهاب. وقد تقيدنا بجوانب، لأننا عاجزون عن أن نتحدث عن جوانب الإبداع عند القرافي كلها. فذلك أمر متعذر لتعدد جوانب الإبداع عند هذه الشخصية التي تكاد تكون منفردة في عصرها بتعدد جوانب إبداعها. حتى كأن الله جمع فيه ما تفرق في غيره، فهو العالم الرياضي الطبيعي، صاحب المناظر والمخترع فيه، وقد سبق لنا أن أتينا بمثال نص فيه على اختراع ما يمكن أن نسميه الآن بشبه إنسان آلي، يتحرك آليا وتلقائيا، ويقوم بأعمال، ولا ندري مصدر تلك القوة التي كانت تحركه إلى الآن.

وهذا جانب له أربابه إن قدر لهم أن يلتفتوا إليه فيه.

وهو المتكلم المنظر في علم الكلام، والمتفرد بآرائه ونظرياته فيه، يخطئ ويصوب، يؤيد ويعارض، وقد سقنا بعض الأمثلة من ذلك في مذهبه العقدي. وهذا أيضا له أربابه إن التفتوا إليه.

وهو جانب مستقل بالبحث والتنقيب. وهو البلاغي، المنظر المخطئ المصوب، والمؤيد والمعارض، وقد أشرنا إلى أمثلة من ذلك عند تحدثنا عن كتاب الاستغناء، وهذا باب له أربابه الناظرون فيه.

وهو المنطقي المعقولي الذي استطاع أن يكون مدرسة خاصة به، ويصل إلى شيخ المعقوليين في عهده، كما وصل إلى شيخ المذهب. وقد أيدنا نسبة شيخ المعقوليين له في القصة التي سقناها فيما وقع له والإمام القرطبي حين سافرا معا.

وهو الفقيه الفروعي الذي إليه المرجع والمآب، حتى لا يخلو من رأيه وترجيحه، أو تصحيحه، أو نقده، مؤلف من مؤلفات المالكية بعده، صغيرا أو كبيرا، أصل أو شرح.

وهو رأس الأصوليين وعميدهم، حتى قيل يوم وفاته، كما نقل عن ابن دقيق العيد: «مات من يرجع إليه في الأصول».

وهو إمام القواعد المقصدية، والمفترع لفنها وعلمها، حتى قيل فيه إنه لم يلحقه في ذلك لاحق، بعد أن قيل : لم يسبقه في ذلك سابق، وعد ثاني اثنين حاولا إنشاء علم المقاصد... في القرن السابع إلخ... إلخ...

ولعل تعدد هذه الجوانب يبرز دستوره الذي وضعه لشرط الزعامة في العلم والمذهب. وهو ما ضمنه مقدمته لكتاب الاستبصار التي قال فيها (وتعين على كل من امتد في العلم باعه، وعظم به نفعه، وانتفاعه، وكان ممن أقامه الله لبيان الحجة على خلقه والمناظرة عن دينه، بإزهاق باطله، وإبراز حقه، أن يستكثر من الاطلاع على الأسرار الربانية وما أودعه الله في المخلوقات الجسمانية والروحانية، حتى لا يجد أهل العناد لتعجيزه ولا لآلهيته تخجيلا، فتسلم الأمة المحمدية من التنقيص). انتهى.

وإذن فكان لا بد له حسب دستوره، أن من أقامه الله لبيان الحجة على خلقه أن يجول في تلك العلوم كلها استعدادا لمناظرة أعداء الدين، وإقامة الحجة عليهم، وهي وصية قديمة لمالك أوصى بها البهلول حين استأذنه في المناظرة. وما نحن بشرط دستور الشهاب قائمون، أو إليه طامحون. وإذا لم يكن الأمر كذلك فليكن هذا الكتاب الثالث يدور حول الجوانب الأخيرة من تلك الجوانب المتعددة الباهرة، ندلل عليها برموز دالات.

وسنكون في ذلك مؤرخين لهذا الجانب، عارضين له واصفين، لا متدخلين بآرائنا. لأن مهمتنا هي محاولة إثبات ما قد نكون استطعنا التوصل إليه من آراء عند الشهاب، ومحاولة بيان خطأ ما قيل من أن أول من تكلم في المقاصد إمام الحرمين، وبيان كيف يمكن الجمع بين هذا، وبين كون الشافعية لا يقولون بالمصلحة، أو على الأقل عامتهم، ثم كيف يغيب هذا الفن أو على الأقل ريادته الأولى عن مذهب مالك وهو إمام المصلحة. والمصالح بالمعنى الكلي، هي المقاصد. فالقائل بالمصلحة الكلية لابد له من القول بالتعليل، والتعليل في مذهب مالك أس من أسس هذا المذهب، وسنثبت

أن جل الأصول التي اعتمدها المذهب عقلية أو تكاد، أو أن للعقل فيها مجال أي مجال، فكيف نجمع بين هذه المتباعدات ولا أقول المتناقضات.

ثم إذا كان للشهاب آراء مقصدية أو مصلحية، فما هي مصادره في ذلك، وهل له مصادر خارج مذهبه؟ وإذا كانت، فهل يمكن تحديدها؟ ثم إذا كانت للشهاب آراء مقصدية فهل كان مؤهلا لذلك بالشروط المعروفة عند علماء المقاصد؟ وأين وصل في آرائه؟ هل كان مجتهدا؟ أو رأى نفسه كذلك أو رأى الناس له ذلك؟

هذه أسئلة لابد لها من إجابات، وهو ما سنحاوله في هذا الجزء الثاني المشتمل عليه الكتاب الثالث إذا وفق الله وأعان. وإذن سيكون هذا الكتاب في أبواب.

الباب الأول :

في التعاريف.

الباب الثاني :

في بيان أن مذهب مالك تربة صالحة لظهور علم المقاصد وهو فصول.

الفصل الأول : في بيان أن أخذ مالك بالعقل كثيرا، راجع إلى شخص مالك؟

الفصل الثاني : ناتج عن الأول وهو : مذهب مالك أكثر أصوله عقلية أو للعقل فيها مجال واسع.

الفصل الثالث : المقاصد في المذهب قبل القرن الخامس وما قيل من ريادة إمام الحرمين. وبيان أن المذهب المالكي هو المصدر الأول لآراء الشهاب المقصدية.

الفصل الرابع : الغزالي والمقاصد.

الباب الثالث :

مصادر الشهاب من غير المذهب وفيه فصول :

الفصل الأول : إمام الحرمين والشهاب.

الفصل الثاني : حجة الإسلام والشهاب.

الفصل الثالث : ابن عبد السلام والشهاب.

الباب الرابع :

تفرد الشهاب ببعض الآراء الخاصة وفيه :

الفصل الأول : تميزه بمنهج خاص به.

الفصل الثاني : تميزه ببعض الآراء الأصولية.

الفصل الثالث : تميزه ببعض الآراء الفروعية.

الباب الخامس :

أثر الشهاب فيمن بعده. وهو فصول.

الأول في الأصول.

والثاني في القواعد.

والثالث في الفروع فخاتمة في مسألتين :

الأولى هل كان الشهاب قاصدا في إنشاء علم جديد ؟

الثاني هل كان الشهاب مجتهدا أو رأى الناس له ذلك ؟

الباب الأول

تمهيدي

في التعاريف

إن الــوفــاء بشرائط الحدود شــديــد
وإنما المطلب الأقصــى رسم يــــؤنس
النــاظـر بــمعـنـــى الــمطـلــوب.

إمام الحرمين البرهان ج 2 / 848



بين يدي الباب

كل مذهب أو نظرية في الأغلب الأعم سواء في العلوم العقلية أو النقلية المعتمدة على العقل، أو الذي يكون للعقل فيها مجال. ينشأ عادة صغيرا ثم يبدأ في الكبر، كل شيخ يسلم ما توصل إليه إلى خلفه من التلاميذ الشيوخ، فيكملون ما بدأه أو يصقلونه، أو يخرجون عليه، أو يصححون، حتى يستوي المذهب أو النظرية، فتأخذ مكانها بين النظريات والمذاهب، ليدفع عن نفسه حتى يغلب أو يغلب، ذلك هو نشأة النظريات والمذاهب العلمية في الأعم الأغلب. فتكون نسبته إلى من ساهم فيه بأوفر نصيب، فنسبته للمتقدم بحكم النشأة، وإلى المتأخر بحكم التكميل والصقل والتهذيب، ورحم الله إمام الحرمين القائل في البرهان :

«السابق إن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، للمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل، وكل موضوع على الافتتاح، قد يتطرق إلى مبادئه بعض التشبيج، ثم يتدارك المتأخر إلى التهذيب والتكميل، فيكون المتأخر أحق أن يتبع لجمع المذاهب إلى ما حصل السابق تأصيله. وهو واضح في الحرف والصنائع، فضلا عن العلوم ومسالك الظنون». (1)

ونظرية المصالح والمفاسد أو المقاصد إذا كان أساسها النقل فتأصيلها العقل، فلنحاول السير معها تعرفا وتعريفا، بإيجاز شديد، حتى نصل إلى القرن الخامس والسادس والسابع، وليكن مبدأنا في تحديد المقصود، ولنبدأ بتسوير ما نريد البحث فيه وفي حده وتعريفه، وذلك هو المقصود من هذا الباب التمهيدي.

فما هي المصالح وما هي المفاسد ؟

---

1) البرهان ج 2 ص 1147.

تعاريف :

المصالح من حيث اللغة جمع، ومفـرده مصلحة، على وزن مفعلة، والذي يـؤخذ من معـاجم اللغـة أن المصلحة ضـد المفسـدة، وهما من حيث الفهم اللغـوي مـا يترتب على الفعل ويبعث على الصـلاح، أو مـا يترتب على الفعل ويبعث على الفساد، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة، تسمية للسبب باسم المسبب.

أما في العـرف الشرعي فقد ضمنت معنى آخر بل معـاني أخرى بحسب العصـور التي مر بها هـذا المصطلح. فهي عنـد الصحابـة والتابعين تكـاد ترادف المعنى القريب المستخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية بعد أخذ قضايا سبقت بنوع من الاستقراء.

أي أننا نلاحظ من تتبع الأحكام الجزئية قـدرا مشتركا في عامتها، وهذا القدر المشترك هـو القصد من الشـارع إلى مراعاة مصـالح العباد. فمـراعاة مصالح العبـاد. ورفع الحرج والمشقة، والأخـذ بالأيسر، وتـرجيح المصلحة العامة على الخاصـة هي قواعد، عرف بالاستقراء أنها كـانت مقصودة عند الصحابة والتابعين، وكان المدار هو : هل الحكم في هذه المسألة بهذه الصفة يحقق قاعدة من هذه القواعد التي كـان يراعيها أصحاب السليقة الذين نزل الذكر الحكيم بين ظهرانيهم؟

وللوصول إلى معرفة ذلك كانت هناك طريقتان: الاستقراء، ثم الاشتوار. واطمئنـان القلب نتيجـة الاشتـوار. فلم يكن عنـدهم فـرق بين كـون هـذه مصلحة مرسلة، أو مصلحة مقصدية، أو علة، لأن هذا التفريق والتحديد هو مما طرأ فيما بعد، ولم يكن في العصر الأول، وإنما كان الغرض هو حصول مصلحة للأمة المسلمة إما في أشخـاص أفرادها والأمة تبع، وإما في شخص الأمة نفسها والأفراد تبع وأن تكون هذه المصلحة، أو دفع هذه المفسد داخلة ضمن حدود الشرع الكبرى التي تحفظ على الإنسان ضرورياته، وحاجياته،

ومكارم أخلاقه، هذه المصلحة بهذا المعنى العام الذي تعتبر المصلحة المرسلة جزء منها فقط، هي التي كان الصحابة والتابعون يراعونها ويسيرون عليها وهي التي سنسير معها محاولين التعرف عليها بالبحث في بعض مراحلها التاريخية.

إذ قد ظهر لنا أن إغفال المراحل التي مر بها مصطلح المصلحة والعلة، والظروف التي أحاطت بالتعليل في الجملة، هو الذي أدى إلى شيء من الاضطراب فيها، فكثير من أسباب الخلاف بين الأصوليين والفقهاء نتج فيما يظهر، من الاقتصار في نظرتهم للمصلحة على مرحلة معينة، أو زمن معين أو خضوع لقواعد معينة مذهبية، في مجال المناظرة التي عادة ما تكون لتثبيت قواعد مذهبية أو شبهها.

فمن نظر إليها باعتبار مرحلة دون أخرى، أو تصور دون آخر، كانت نظرته تدور حول ذلك التصور أو تلك المرحلة، المحدودة بذلك الزمان وذلك المكان، وكان لذلك أثر في تعريف من نظر إليها كذلك، أو في ضوء فهم حرفي لنص أو نصوص كان تعريفه إليها أيضا نابعا من تلك الحرفية أو الفهم الجزئي.

ومن نظر إليها بناء على مؤثر فلسفي أو عقدي خاص، كان تصوره لها في ضوء ذلك المؤثر أو المعتقد. ولتوضيح هذا سنحاول تتبع المصطلح من جهة، وكيف استعمله الشهاب حين وصل إليه من جهة أخرى. وسنحاول أن نكون مؤرخين لهذا المصطلح قليلا فنقول :

إن القدماء من الصحابة والتابعين وبعض تابعيهم كانت عندهم المصلحة، والمعنى، والمقصود الشرعي، والعلة، تتقارب في غالب الأحيان، وأحيانا تترادف، فما كانوا يعنون حين كانوا يبحثون عن أحكام لوقائع جدت، ولا نص فيها، أو لوقائع جد الرأي فيها بناء على معطيات جديدة، ليفهم النص على ضوئها، ولو كانت هنالك أحكام سابقة، على غرار ما هو

معروف في العصور المتأخرة، وإنما كانوا يلاحظون المعنى، والمقصود، الذي كان يهدف إليه النص، صادف هذا الفهم الحكم الذي كان معروفا أو خالفه ولكن بعد الاستقراء والاشتوار لأن المدار على حصول المقصود الشرعي، والمصلحة التي لأجلها جاء النص، وفهم النص بها وعلل، وهذا المقصود، أو هذه المصلحة، أو هذه المعنى، أو هذه العلة، بهذا المعنى القريب من المعنى اللغوي المضمن للمعنى العرفي هو الذي كان عليه المدار للبحث عن المقصد العام ولو كان في ذلك بعض التخصيص للنص أو التقييد له، إن كان النص موجودا وإلا فالمقصود العام من الشرع، مع انثلاج الصدر بعد الاشتوار. وهذه الأوضاع التي كان عليها الصحابة والتابعون هي التي جعلتهم يعتمدون في أحكامهم على التعليل بالمصلحة، ونظرا لقوة الاقتداء الذي كانوا متمسكين به جعلهم يتتبعون الأقضية، وهو فعل مالك. وهذا التتبع ورث عندهم قاعدة الاستقراء حتى إن إمام الحرمين حين عاب مالكا، عابه لعدم استقرائه لأقضية الصحابة وعدم الإحاطة بها كما سنرى لاحقا. ولذلك نرى كثيرا من أحكامهم وقضاياهم نظرا لما اكتسبوه من ذلكم التتبع والاستقراء كانت تدور مع المصلحة ولو خالفت ظاهر النص أو خصصته كما يقال، وهذا كثير عندهم، وقد ساق منها الدكتور شلبي في كتابه تعليل الأحكام شيئا مهما. وعليه أعتمد في إيراد بعضها تدليلا على ما نريد الوصول إليه. مثلا.

1 – (روى البخاري بسنده عن يزيد ابن أبي عبيد مولى سلمة رضي الله عنه قال خفت أزواد القوم وأملقوا، فأتوا النبيﷺ في نحر إبلهم، فأذن لهم فلقيهم عمر رضي الله فأخبروه، فقال ما بقاؤكم بعد إبلكم؟! ودخل على النبيﷺ فقال يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم، فقال: ﷺ: نادي في الناس يأتون بفضل أزوادهم). فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر،

بتعليل المصلحة دون شيء آخر، وأقره على ذلك.(2) ودون تحديد معين للمصلحة.

2 - روى الطبري عن هشام بن عروة أنه قال : سأل قوم عمن تلصص في الإسلام فأصاب حدودا، ثم جاء تائبا، فقال لا تقبل توبته، **لو قبل ذلك منهم اجترأوا عليه، وكان فسادا كبيرا.** ولكن لو فر إلى العدو، ثم جاء تائبا لم أر عليه عقوبة، قال وقد روى عن عروة خلاف ذلك وهو ما حدثني به علي قال : حدثني الوليد قال : وأخبرني من سمع هشام بن عروة قال يقام عليه الحد ما فر منه، ولا يجوز لأحد فيه أمان، يعني الذي يصيب حدا، ثم يفر إلى الكفار ثم يجيء تائبا. فإذا صح ذلك عنه وهو أنه يقام عليه الحد مطلقا، فر إلى العدو أم لا، ولا تنفعه التوبة كما في إسقاط الحد، وهو ما ذهب إليه كثير من السلف منهم إبراهيم النخعي، وسعيد بن المسيب كما رواه البيهقي في سننه الكبرى. إذا ثبت ذلك، وثبت أنه قال بأن التوبة المسقطة للحدود، أنها فتح لباب الفساد والتعدي، يكون قوله، فيه معارضة لظاهر الآية في قبول توبته قبل أن يقدر عليه، ﴿**إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم**﴾ فالآية عامة ولا فرق فيها بين مسلم وكافر. فالذي لاحظه من قال بإقامة الحد مطلقا، هو ما في ذلك من مصلحة، وما في تركه من مفسدة رغم أن ظاهر النص خلاف ذلك، ثم لأن الذي قال ذلك نظر إلى المصلحة الكلية والعامة للأمة، والتي أفادتها نصوص كثيرة لا تدخل تحت حصر حتى رفعتها إلى مرتبة ما سمي بالضرورية فيما بعد، مع أن الصحابة عملوا بأن الذي جاء تائبا قبل القدرة عليه قبل منه، فما الذي حدث في زمن عروة حتى قال: لا يقبل منهم ذلك، لو قبل منهم اجترأوا عليه **وكان فسادا كبيرا؟** فالظاهر أن الآية عامة وأنهم خصصوها **بالمصلحة ودفع الفساد** لما وجدوا العمل بعمومها يفتح على الناس باب الشر، ولكن

2) فتح الباري ج 2 ص 154 بواسطة د. شلبي في كتابه تعليل الأحكام.

حين عللوا تخصيص الآية بعلة أن المصلحة تقتضي الحد مهما كان، هل عرفوا هذه المصلحة وضبطوها وحددوها؟ أو هو مراعاة المعنى المقصود العام والحكمة من النص مع انثلاج القلب؟ ذلك ما نراه وهو الظاهر والله أعلم، لأن قوله اجترأوا وكان فسادا كبيرا، لم يقس بشيء معين، ولا على شيء معين، وإنما هو المعنى العام ومصلحة المجتمع، وقد بقي هذا النوع من التعليل في الفروع مسترسلا إلى ما بعد الشاطبي جامع المقاصد ومدونها. فمثلا حين تكلم الإمام الحطاب في شرح المختصر عن إقامة الحدود قال: «مسألة قال في المسائل الملقوطة قال القرافي الحدود واجبة الإقامة على الأئمة. واختلفوا في التعزير فقال مالك وأبو حنيفة رحمهما الله إن كان الحق وجب، كالحدود، إلا أن يغلب على ظن الإمام أن **غير الضرب مصلحة** من الملامة والكلام.(3) انتهى.

فها أنت ترى أن القرافي نقل عن أبي حنيفة ومالك التعليل بالمصلحة في عدم التعزير بالضرب، ونقله عنه صاحب المسائل الملقوطة ولم يتعقبه، ونقله عنه الحطاب ولم يتعقبه، وبذلك يظهر أن التعليل بالمصلحة كما كان عند الصحابة والتابعين استمر إلى العصور المتأخرة ولكن على قلة وندرة، وفي الفروع وذلك كان أصله الأول.

3 – روى أبو داود وغيره، من حديث العلاء بن عبد الرحمان عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله سعر لنا، فقال بل ادعوا الله، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال بل الله يرفع ويخفض، وإنني لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندي مظلمة»، ولكن طائفة من التابعين كسعيد بن المسيب وربيعة ابن أبي عبد الرحمان ويحيى بن سعيد الأنصاري أفتوا بجوازه كما نقله أبو الوليد الباجي عنهم في المنتقى(4) وليس هنالك ما اعتمدوا **عليه إلا**

3) مواهب الجليل للحطاب ج 6 320.

4) ج 5 ص 18.

التعليل بالمصلحة قال الباجي : إنه «نظر **لمصالح الناس ومنع للإفساد عليهم** ليس فيه جبر للباعة على البيع، حتى يكـون منافيا للملك، ولكنه منع للبيع بغير هذا السعـر حسب ما رآه الإمام من المصلحة فيـه للبائع والمبتاع، ولا يمنع البـائع ربحا ولا يسـوغ فعلـه منـه ما يضر النـاس» [ ] انتهى بـواسطة فهـا أنت ترى أن طـائفـة من التابعين عللـوا تخصيص النص، أو خالفـوا ظاهره، بعلة المصلحـة، ولكن هل دققوا في هذه المصلحـة التي عللوا بها؟ وهل عرفوهـا وحددوها تحديـدا منطقـيا وضبطـوها ضبطـا مدققا؟. أو هو مراعاة مقصود الشرع في عدم الإضرار بالخلق دون تحديد ولا ضبط، أخذا بالقاعدة المعروفة في حديث لا ضرر ولا ضرار.

بهذا النظر من الصحابة والتـابعين لمعنى المصلحة والتعليل بها على وجه العموم، فهم عنهم فحول العلماء فيما بعد، وعلى رأسهم مالك بن أنس رضي اللـه عنه، لأنـه استقرأ عمل الصحـابة وأقضيتهم، فـوجدهم يـدورون مع المصلحة، فاتخذ ذلك قـاعدة من قواعده، واعتبر المصلحـة وبنى عليها وعلل بها، حتى أن إمام الحرمين حين انتقد إمام دار الهجرة في قوله بالمصلحة لم يعب عليه أنه اقتدى بأقضية الصحـابة وعملهم، وإنما زعم أن مالكا رحمه الله لم يحط بتلك الوقائع على حقيقتها(5) وهو زعم فائل من إمام الحرمين جره إليـه مجرد تعصبه لمذهبه لأنـه إذا كان إمـام الحرمين كما في البرهان نفسـه يقول في مـالك بأنـه لا يشق لـه غبار في نقـد النصـوص ومعرفـة صحيحها من سقيمها ويقـول بأنه **لا يجوز التعلق بكل مصلحـة، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد** أخـطأ،(6) كما في الـبرهان أيضا فكيـف يقـول عنـه بأنه لم يفهـم ولم يحـط بوقائـع أقضية الصحـابـة على حقيقتـها.

5) إمام الحرمين البرهان ج / 2 ص 1204.

6) البرهان ج 2 ص 1204.

وعلى أي حال فـالشاهـد عندنا في هـذا كله أن مـالكا لم يعب عليـه أنه استقرأ أقضية الصحابة وإنما عيب عليه أنه لم يحط بذلك، وإذن فاستقراء أقضية الصحـابة، وفهم أن مدارهم كان على اشتـوار واطمئنان القلب، دون تحديد وضبط، لا يخالف فيـه إمام الحرمين ولا غيره، بل إن إمام الحرمين نفسه نقل عن إمامه ذلك. ففي البرهـان عن الإمام الشافعي نفسه قال: من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهـم القدوة والأسوة في النظر، لم ير لـواحـد منهم في مجالس الاشتوار تمهيـد أصل، واستثـارة معنى، ثم بنـاء الـواقعة عليـه. وإنما كانـوا يخوضون في وجـوه الرأي من غير التفـات إلى الأصول كانت أو لم تكن(7) هذا قول إمام الحرمين عن إمامه الشافعي.

فالصحابة رضوان الله عنهم كان مـدار أحكامهم بعد الاشتوار ملاحظة المصلحة من النفع والضر، جـاعلين نصب أعينهم المعنى الكلي والمقصود من الشريعة دون الالتفات إلى قياس جزء على أصل معين، ومـراعاة ما عرف به بعد مـن الأصل والفرع، والعلـة والمناسبـة والإخالة إلى غير ذلـك، وإنما هو التأكـد من وجـود مصلحـة تفهم من المقصـد الكلي الـذي لم يكن عنـدهم مضبوطا ضبطا منطقيا وفلسفيا. وانثلاج القلب بعد الاشتوار، أو بذل الجهد في تحقق المصلحـة والمنفعة، أو إن شئت قلت عـدم وجود الضرر والإضرار. والعجب من إمام الحرمين بعـد أن ينقل عن الشافعي مـا نقله، يتهم مـالكا بأنه ينحل بعـض الانحلال حين جعل أقضية الصحـابة أصـلا كما سنرى فيما بعد. وهذا لا يستقيم مع ما نقله عن إمـامه. ثم لا تنس أن الذين كانوا يعتمدون على الاشتوار وانثلاج الصدر كانوا طبقة خاصة، ولذلك لا نزاع في أن طريقتهم في النظر كـانت أقوم وأخصر من طريقة من بعـدهم من الأئمة، لأنهم كانوا أدق أنظارا، واستقامة أفهام، وقوة حفظ، وسعة إطلاع، وشهود مشاهد الوحي وأسباب النزول، وذلك مما يوجب انثلاج الفهم لمعاني الكتاب

7) البرهان لإمام الحرمين ج 2 ص 1117.

والسنة في صـــدورهم، من غير احتمال ولاتردد، وذلك نوع وبـاب من أبواب المقاصد، نعم كلما بعدت الأمة عـن هذا العهد، كلما ضعفت أحوالهم وتقيدوا بعموم الدلالة وأوضاعها.(8)

وإذن الصحابة كان الاجتهاد أعـم صفاتهم، جمعوا بين السليقة والفطرة والاجتهاد، ولـذلك كان النظر والاجتهـاد أعم صفاتهم، جمعـوا بين السليقة والفطـرة والاجتهـاد، وذلك النظـــر والاجتهـاد لا يبتعـد كثيرا **عن المعاني القريبة فيما فيه يخوضون، ومنها المصلحة** كان العرف الشرعي عندهم يدور في المصلحة على النفع والضر، فالمصلحة مـا لاحظوا فيها نفعا عاما أو خاصـا، والمفسدة مـا لاحظوا فيهـا ضررا خاصـا أو عامـا، والمدار كله على الاشتـوار وانثلاج الصـدر بعـد ذلك، فتبين أنهم **ضمنوا المصلحـة حقيقة شرعية عرفية** قريبـة من المعنى اللغوي ولكنها عـامة وهذا تطور جـديد فيها.

ثم بعد هـؤلاء إلى حدود المذاهب فيما بعد عصر الشافعي بـدأ يقل بلوغ مـرتبة الاجتهـاد عند الأصـوليين، الذين كـانـوا في القرن الثـالث آخره قـد تمذهبوا وقعـدوا قواعدهم فيها واحتـاجوا إلى ضبط قواعـد مذاهبهم ليسهل الـدفاع عنهـا فاحتـاجوا إلى الاستعـداد للتنـاظر على قـواعد مـذاهبهم وأن يستخـرجوا لهم قـواعد في ذلك، فتمطـوا إلى القول بـالتعليل بالمصلحـة فلم يجدوا لها **طريقا لـدونية رتبتهم عن الاجتهاد** فتمطوا إلى طـريق السلف وأهمها سليقة العربي وطبيعته مع لغتـه، فوجد الكثير منهم أن ذلك محتاج إلى أمور أصبح جلها في حكم القلة والندرة، وقد عبر عن هذا بأسلوب قريب أحد الباحثين فقال: «السر في منع التعليل بـالحكمة والمصالح من الأصوليين أن هؤلاء لم يكـونوا مجتهـدين، والحال أن البحث في المصلحة والتعليل بها يحتاج إلى الاجتهاد(9)هـ».

8) بلوغ السول محمد حسنين مخلوف ص 179.

9) أبو العينين بدران أصول الفقه.

وذلك هو قول ابن دقيق العيد قديما فيما نقل عنه وهو قوله: لست على رد من اعتبار أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحدود، ولذلك كانت كالقياس لا يعتد بها إلا من المجتهد، والاجتهاد دائما هو في تنقيحها، وجهة اعتبار الشارع لها، حتى يكون الحكم الثابت بها ثابتا بالنص الموجب لاعتبارها، كما هو في الوصف الملائم الموثر(10) انتهى. وهو قول حسنين مخلوف كلما ضعفت أحوالهم تقيدوا بعموم الدلالة وأوضاعها.

وإذن لصعوبة الوصول إلى التعرف إلى المصلحة، والتي تحتاج إلى المجتهد والاجتهاد، كان الاتجاه إلى منع التعليل بالمصالح من الأصوليين، لعدم قدرة عامتهم على الاجتهاد. ولكنهم في نفس الوقت كانوا محتاجين إلى التعليل لضبط الأقيسة التي نقلت عن أئمتهم بضوابط يسهل عليهم ربط قواعد مذاهبهم بها، **فعدلوا عن المصلحة إلى البحث عن شيء آخر** هو ما أسموه فيما بعد بالوصف الظاهر المنضبط الدال على هذه الحكمة أو المصلحة، أو يكون مظنتها، هذا وجه من الوجوه الأساسية التي بدأ فيها إهمال التعليل بالمصلحة والبحث عن وصف غيرها وهو مرحلة من مراحل تدرج المصلحة.

– ثم إن عدم وصول الأصوليين إلى الاجتهاد، رافقته أمور أخرى شاءت الصدف أن تكون مرافقة لذلك، إذ صادف دخول علوم غير عربية في العربية، ودفعت العقل إلى غير ما كان عليه، فوجد في هذه العلوم الداخلة والدخيلة ما كان يسمى **بالعلة والمعلول عقلا**، وما أشبه ذلك. فأغراهم تشابه الألفاظ. مع أن العلة في هذه العلوم الفلسفية غيرها فيما كان معروفا عندهم ويسيرون عليه، فهذه علة مؤثرة بنفسها فهي علة غائية وتلك كانت مرادفة للمصلحة ولكن كل منها علة فتذبذب الفكر بعض التذبذب، حيث

10) نقل ذلك عنه مخلوف في كتابه بلوغ السول ص 119.

التفت الناس إلى هـذا، وحاولوا الاستعانة بـه، فظهرت للوجود مـع ما ظهر من المصطلحات الفلسفية والكـلامية، العلة العقلية الغائيـة أو المؤثرة بذاتها، وبدأت تزاحم الحكمة أو المصلحة، التـي كان السلف يعللون بها، ويراعونها في أحكامهم حين إرادة إلحاق الوقائع المستجـدة بأحكام الأقضية التي سبق الحكم فيها عند التشابه والتقارب، وقوي هذا التزاحم لسببين.

1 – أولهما أنهم وجدوا أن السلـف لم تكن لهم أوصاف مضبـوطة كما أرادوا، وإنما كان المدار على المعنى المراد والمصلحة الملحوظة في الواقعة المراد الحكم فيها، ولو أدى الأمر إلى تقديـم المصلحة على ظواهر النصوص، أو إلى تخصيص المصلحة للنصوص.

وثانيهما أنه في هذه المرحلـة بدأ الميل إلى العقل والتعقلن، بسبب ما ظهر من علوم الأوائل، فنشأ عن ذلك اتجاهان : فمن استطاع الإحاطة بالنصوص إلى حد كبير، بقي متمسكا بالمصطلح القـديم، من الحكمة والمصلحة والمعنى والعلة على وجه الترادف إلى حد ما، واعتمد في التعليل على نفس المصلحة مع المناسبـة، وهو قليل، لكن بجانب هـذا الاتجاه ظهر اتجاه آخر يعتمـد العلة العقلية عنـد الفلاسفة. وبظهـوره ظهر نوع من التطـرف في الاتجاهين معا. الدفاع عن الاتجاه التاريخي ومحاولة إبعاد الأثر الفلسفي وذلك شأن فقهاء الحنابلة إلى حد ما، كما هـو الحال عند أبي يعلى الفراء، والخطيب البغدادي، وأبي الخطاب، والكلوذاني، وابن عقيل،(11) ولكنهم أظهروا رغم معارضتهم للاتجاه الفلسفي نوعا من التعليل الجديد فالخطيب البغدادي كان يقول بأن العلة أمارة وعـلامة كما في الفقيه والمتفقه، وذلـك كان رأي أبي يعلى المولود سنة 380 وهذا رأي جديد في العلة التي كـانت سابقا هي المصلحة والحكمة والمعنى العام. بل ونجد هذا حتى عند طائفة من المعروفين بالرأي من الذين لم يتأثـروا منهم بعلم الكـلام، فكانـت عندهم العلـة أمـارة وعـلامة، فهـذا

11) نقل هذا الإتجاه آل تيمية في المسودة في أصول الفقه ص 385.

السرخسي في أصولـه يقول علل الشرع أمارات، وقلنـا إنها أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها، ولكنها موجبـة للحكم بجعل الشارع إياها موجبة للعمل بها،(12) وهـو من أصحـاب القرن الخامس إذ تـوفي سنـة 490 فهو معاصر لإمام الحرمين وتلميذه الغزالي الذي ينسب إليه عامة الأصوليين بأنه هو الذي قال بأن العلة موجبة بجعل الشـارع،(13) في حين أن الذي سبقه إلى ذلك هـو السرخسي كما نلاحـظ. وهذا الاتجاه حـاول الجمع بين مـا قالـه الحنابلة الأولون وبين الاتجاه العقلي في معنى العلـة وهو تطور آخر. ووجه آخـر لعله أيضـا كـان من الأسباب التي حـولت الأنظـار عن اتجاه التعليل بالمصلحـة إلى غيرها من المنـاسبة أو الأمـارة أو العلامـة أو المعرف إلى غير ذلك، وهو ما ظهـر من هذه الفرق الأصولية الكلاميـة. أي أصول الفقه على طريقة المتكلمين فالفرق الكلاميـة بمقتضى ما اعتنقته من آراء أو أكثرها أو على الأقل البارز فيها، كـالمعتزلة، فإن عامتهم يقولـون بالصلاح والأصلح، أي أن أفعال الله تعالى معللة بالمصالح، وذلك واجب على الله سبحانه وتعالى تنزه عن ذلك، وأن المصلحة والمفسـدة أو الخير والشر أو الحسن والقبح هو شيء ذاتي يعرف بالعقل حتى قبل ورود الشرع. وإذن فالعقـل هو الحاكم في التعليل وحتى في التعرف على المصالح، هـذا مضطرب من الرأي الحادث في المصلحة والصلاح. وكان الأشاعرة وهم الفرقة المضاهية للمعتزلة والمسمون بأهل السنة، ذهبوا في علم الكلام إلى أن أفعال الله تعالى غير معللة، بناء على قاعدتهم في عـدم إيجاب الصلاح على الله، وإنما هو منـه تفضل على عباده.

---

12) أصول السرخسي ج 2 ص 179.

13) لاحظ قول عامة الأصوليين بأن الغزالي هو الذي قـال بأن العلة موجبة بجعل الشارع وأن قوله هذا كان في المستصفى، ولاحظ أن المستصفى كان من آخر كتبه الأصولية والغزالي مات 505 أي بعد السرخسي بخمسـة عشر عامـا والسرخسي توفي 490 وكتابـه ألفه قبل موته بأزمـان كل هذا يؤكد بأن السرخسي المعاصر لإمام الحرمين وتلميذه الغزالي كان أسبق إلى القول بأن العلة موجبة بجعل الشارع والغزالي لاحق وليس بسابق.

وكان لهذين الاتجاهين أثر في أصول الفقه عظيم، خصوصا في العلة الأصولية من جهتين: الأولى: أن تحاشي الأشاعرة التعليل بالمصلحة في أصول الدين، أدى إلى تحاشيهم أو على الأقل عدم اندفاعهم في التعليل بالمصلحة في أصول الفقه، وكان حذرهم من التعليل بالمصلحة حذرا من القول بآراء المعتزلة، وهذا واضح من كلامهم في مؤلفاتهم، ففي الإبهاج لابن السبكي :

(اختلفت مقالات الناس في تفسيرها أي العلة على مذاهب.

الأول : وبه جزم المصنف واختاره الإمام – أي الرازي – وأكثر الأشاعرة أنها المعرف وقد يقال العلامة أو الأمارة...

والثالث : وهو المؤثر وهو قول المعتزلة)، فهذا الكلام موح بما قلنا وإن لم يصرح به، وفي نص آخر أوضح من هذا نراهم فيه ينصون صراحة على أن التعليل بالمصلحة هو قول المعتزلة، ففي شرح المحلي على جمع الجوامع عند قول المتن، في العلة (قال أهل الحق هي المعرف، وقيل الموثر بذاته)، قال المحلي هنا في الشرح (أي المؤثر في الحكم بناء على أنه يتبع المصلحة والمفسدة وهو قول المعتزلة)، هـ/.

فهذا الكلام واضح منه أن تحاشيهم التعليل بالمصلحة إنما كان بسبب أن خصومهم في المذهب الكلامي يقولون بذلك من جهة، وما يؤدي إليه قولهم من الاستكمال في حق الله تعالى بذلك، وهو محال من جهة أخرى.

والاتجاه الثاني أن الأشاعرة حين فروا من التعليل في علم الكلام وجدوا أنفسهم في أصول الفقه يقولون به أخذا بقاعدتهم في أن الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، فاضطرب أمرهم في ذلك، فلم ينفوا التعليل في أصول الفقه، ولكنهم حذرا مما سبق ابتعدوا عن القول بالتعليل بالمصلحة إلى القول بالمعرف أو الأمارة والعلامة. وكان للمذهبين أثر في ذلك، وبذلك نجد العلة التي كانت المصلحة قد تغيرت إلى العلامة والأمارة، ثم المعرف، ثم الموجب بجعل الشارع لها ذلك، وسنرى فيما بعد غير ذلك.

ووجه آخر جعل الأصوليين من عامة أهل السنة يبتعدون عن التعليل بالمصلحة هو : أن نفاة القياس.(14) حين قالوا بنفي القياس، كانوا يحتجون على القائسين من أهل السنة بما احتج به أهل السنة على المعتزلة، وفي هذا، يقول البدخشي على لسان النفاة، (العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم، كالعلة الغائية، وهذا يؤدي إلى الغرض، وهو ممتنع، وقد أبطلتموه).(15) فكأنهم احتجوا عليهم بدليلهم نفسه، والبدخشي في ذلك ناقل عن صاحب المحصول فكأن الأشاعرة في هذا، وقعوا بين المطرقة والسندان بين خصومهم، من المعللين، وغير المعللين نهائيا، فكان هذا من أسباب ابتعادهم عن التعليل بالمصلحة إلى أشياء أخرى. ولكن هذا النوع من التجاذب أدى إلى نوع من التأثر بالاتجاه التعليلي حتى عند المتمسكين بالنص مثل الحنابلة، حيث أثر فيهم وفي اتجاههم في التعليل فاقتربوا من المصلحة. فإذا كنا نقلنا عن أوائلهم أن العلة كانت عندهم هي الأمارة والعلامة كأبي الخطاب، وأبي يعلى، والكلوذاني وغيرهم، وقد نص على ذلك آل تيمية في المسودة نفسها،(16) فإنهم نقلوا الإنكار بذلك التعليل أيضا عن غير واحد من علماء الحنابلة. وفي ذلك يقول آل تيمية لقد أطلق غير واحد من أصحابنا أن العلل الشرعية، أمارات وعلامات نصبها الشارع، وهذا الكلام ليس بصحيح إطلاقا، فقد ذكر ابن عقيل أنها وإن كانت أمارة **فهي موجبة لمصالح، ودافعة لمفاسد**، ليس من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاد)، هـ / وهذا يعني أنه دفعهم إلى ذلك أنهم لاحظوا أنه لابد لهم من التعقل، والعقل يقضي أنه لابد أن يكون له نوع من الأساس المادي. هذا

---

14) وهم فرقة في أصول الفقه حدثت بعد النظام وبسبب رأيه في القياس ظهرت نفاة القياس واعتنق هذا الرأي في نفي القياس بعدهم الظاهرية.

15) البدخشي في شرح المناهج ج 3 ص 37 ونص البدخشي نقله من المحصول كما في الجزء الثاني من القسم الثاني ص 179 فهو نقل يرجع إلى القرن السادس.

16) انظر ص 385 من المسودة في أصول الفقه.

نوع من التأثير للصراع الكلامي في الناحية الفكرية وبالخصوص الأصولية التي نحن فيها، وكان أساسه التمذهب، ودخول علوم أخرى إلى العربية لم تكن.

وبقيت هذه الاتجاهات لها أثرها، حتى حين خفت صوت المعتزلة وانجحروا، لكن بالمقابل زاد تقلص الاجتهاد، فزاد التمسك بالابتعاد عن التعليل بالمصلحة، وظهر القول بما أسموه بالوصف الظاهر المنضبط، وهو تحول آخر مع الزمن، رغم اعتراف بعضهم بأن التعليل بالمصلحة هو الأصل، مما يدل على أنهم كانوا شاعرين بأن ما ذهبوا إليه ليس هو الحق في نفس الأمر، ولكن تمسكوا به سدا لذريعة الإنزلاق إلى العلة المؤثرة، يدلنا على ذلك ما قاله الرازي المتوفي سنة 606، فقد قال في تراجيح الأقيسة ما نصه: التعليل **بالحكمة** أولى من التعليل **بالعدم** وبالوصف الإضافي، وبالحكم الشرعي، وبالوصف التقديري.

أما إنه أولى من العدم فلأن العلم بالعدم يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم **على مصلحة** يكون الداعي لشرع الحكم في الحقيقة **هو المصلحة** لا العدم.

وإذا كانت **العلة هي المصلحة لا العدم كان التعليل بالمصلحة أولى من التعليل بالعدم،** فإن قلت فهذا يقتضي أن يكون **التعليل بالمصلحة أولى من التعليل** بالوصف ؟

قلت : كان الواجب كذلك، إلا أن **الوصف أدخل في الضبط من الحكمة فبهذا المعنى نرجح الوصف على المصلحة**(17) انتهى.

فهذا نص واضح الدلالة ظاهرها فيما نحن فيه من أن العلة والمصلحة والحاجة والحكمة هي الأصل، وأن الأصوليين حتى في عصورهم المتأخرة كان يجري على أقلامهم في مؤلفاتهم، بأن المصلحة في التعليل هي الأساس

---

17) المحصول ج 2 القسم 2 ص 195 و196.

وإنما عجزهم عن الوصول إليها واستخراجها، هو الذي جعلهم يلجأون إلى أوصاف أخرى كالأمارة والعلامة أو المعرف وما أشبه ذلك، من أجل الوصول إلى ضبط قواعد مذاهبهم، لأنا لم نجدهم يعللون العدول عن التعليل بالمصلحة إلى الوصف المضبط إلا لكونه منضبطا، وهذا أثر من آثار العقل.

ومن حاول نوعا من الاستقراء في المؤلفات الأصولية لا يعجزه أن يجدهم عدلوا عن المصلحة لمثل ما قلنا، وقد حاولنا القيام بذلك فحصلنا على ما سجلنا. لكن إذا لاحظ الناظر في هذا أننا اعتمدنا على نصوص الأصوليين المتأخرين، فإن عذرنا أن نصوص المتقدمين أعوزتنا من جهة، ولأن المتأخرين من الأصوليين أفصحوا كثيرا عما نريد الاستدلال به.

وإلا فالعدول عن التعليل بالمصلحة بدأ مبكرا كما قلنا، ثم لأن المفصحين نقلوا أيضا عمن تقدمهم. لكن الذي يحتاج إلى تأمل ونظر، لأنه يصعب الجمع فيه بين المتباعدات، هو أن متأخري الأصوليين من القرن السادس وأوائل السابع، ينقل عامتهم نقلا مسلما، أن الأحكام شرعت لمصالح العباد حتى حكى الآمدي في الإحكام الإجماع على ذلك فقال، إن الأحكام شرعت لمقاصد العباد، أما إنها شرعت لمقاصد وحكم، فيدل على ذلك الإجماع والمعقول، أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود.(18) ومع هذا فإنه وهو الناقل للإجماع على أن الأحكام جعلت لمصالح العباد، لا يقول بالتعليل بالمصلحة، وكل ما استطاع الإفصاح عنه أنه عدل عن القول بأن التعليل هو الأمارة والعلامة، إلى تضمين العلة نوعا من المصلحة لكن بشيء من الغموض وعدم الإفصاح، فنسب إليه الأصوليون أنه قال بأن العلة هي الباعث، كما نسبوا ذلك لابن الحاجب بعده،(19) ولا عجب من ابن الحاجب لكن العجب هو أن لا يلتفت

18) الأحكام ج 3 ص 263.

19) ليس عجبا أن يسير ابن الحاجب في ركاب الآمدي فهو مختصرا أحكامه في منتهاه ومختصره.

الأصــوليون إلى أن ذلك لم يكن من الآمــدي إلا عــرضيا، وليس في معــرض تعريفه للعلــة، مع أن عامة المتأخريــن ينسبون إليه القول بالبــاعث، والذي أعرفه تنبه إلى هذا من معاصرينا هو سعيد رمضان البوطي حيث قال : (إن الآمدي لم يعرف العلة بأنها البــاعث على الحكم كما نسب إليه، وإنما جرت كلمة الباعث على قلمه عندما أراد أن يوضح اشتراط المناسبة في العلة، حيث فسر المناسب بما كان في معنى الباعث، لا بالباعث، ونص عبارته: اختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة، والمختار أنه لابد أن تكون العلة في الأصل **بمعنى الباعث** أي مشتملة على حكمــة صالحة أن تكــون مقصودة للشــارع، فهذا الكــلام في معرض البحث في اشتراط المنــاسبة كما ذكرنا وليس في معــرض تعريف العلة، ومعلوم أنه حتى الذين عــرفوا العلة بأنها المعرف اشترطوا المناسبــة ولم يكتفوا بمجرد الطرد).(20) هـ فتبين أن الآمدي كــذلك لا يقول بالباعث في نفســه وإنما شأنه شأن عامة الأشــاعرة أنهم يقــولون بــأن العلة معــرف للحكم. وأن هــذا المعــرف هو الــذي فسره الآمدي بمعنى الباعث.

ومع الأسف لم تصلنا نصوص القرن الثالث في الأصول بصفة واضحة بل وحتى أوائل القرن الــرابع لم يصلنا منهــا إلا قليل منقولا عنهم في كتب غيرهم غير أصيل، وبالخصوص نصــوص ما بعد رسالــة الشافعي. والذي يجعلنا نأسف، أننا نستشف من الرسالة نفسهــا أنه كانت هنالك مرحلة لم نعرفهــا، وهذه المرحلــة يدل عليهــا ما نجــد الشافعي رحمه اللــه يرادف في رسالتــه بين القياس والاجتهاد فكأن رســالة الشــافعي وهي تمثل عصرها، تمثل مرحلــة من المراحل الوسطيــة بين مرحلــة الاجتهاد بــالنظر المصلحي الفطري والسليقي، اعتمادا على علــة المصلحة وانثلاج الصدر، وبين مــرحلة الــدخول في تحديــد المصطلحات على غمــوض، فضمن الشافعي رحمه اللــه

20) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص 95.

المعنيين معا حين رادف بينهما وزاوج، لأننا نعلم أن المتأخرين فصلوا بينهما وجعلوا الاجتهاد أعم، والقياس أخص من مجرد الاجتهاد، وكون الشافعي زاوج بينهما ورادف، والحال أن من قبله لم يكن ذلك عندهم، كل هذا يجعلنا نتمسك بما قلناه ولعل آراءنا ستتبدل حين نطلع على المصدر المهم من مصادر البرهان لإمام الحرمين وهو الباقلاني خصوصا وقد علمنا أن مختصرا للباقلاني قد اكتشف وهو في طريقه للطبع على ما قيل بل وقد طبع الجزء الأول من مختصر الإرشاد للباقلاني.(21)

ومع عدم اطلاعنا على ذلك فإن هنالك نصوصا تدلنا على وجود آراء حول المصلحة ومعناها قبل القرن الخامس لأنه كان هناك نقاش حولها حيث ظهرت فيها بعض المصطلحات، كما نلاحظه عند صاحب البرهان الذي يمثل مرحلة مهمة من مراحل تدرج هذا المصطلح، وسجل كذلك عدة مصطلحات للعلة وحاول الجمع بينها، فهي عنده أحيانا بمعنى الباعث، وأحيانا أن العلة هي الأمارة، أو هي الحكمة، أو هي المصلحة، وكل هذا نص عليه إمام الحرمين تارة بهذا التعبير وتارة بذلك التعبير، وما نفهمه من محاولة إمام الحرمين التوفيق بين هذه المصطلحات والترادف بينها أحيانا، هو أن ذلك لم يكن من اختراعه، وإنما هي منقولة عمن قبله، فوجد نفسه أمامها فحاول التوفيق بينها، وهي مرحلة أخرى من هذه المراحل مما نحن فيه فصاحب البرهان يقول في نص له : الأمارات الشرعية مصالح تقتضي أحكامها(22) وفي نص آخر له يقول : العلة الشرعية أمارة،(23) وفي نص آخر يقول : الأمارة هي الحكمة فأصبحت أمامنا المعادلة التالية :

21) هنالك أيضا التلخيص هو مختصر الإرشاد وهو لإمام الحرمين لخصه واختصره من التقريب والإرشاد، قال عنه السبكي في الإبهاج أنه لم ير كتابا أحسن منه، وقد أكثر من النقل عنه في الإبهاج.

22) البرهان ج 2 ص 850.

23) البرهان ج 2 ص 843.

إذا كانت العلة هي الأمارة، والأمارة هي الحكمة، والحكمة هي المصلحة فالنتيجة إذن أن العلة هي المصلحة، ومعنى ذلك أن المصلحة ستتضمن كل ما قيل في معنى الأمارة عند القائلين بها، وما قيل في الحكمة عند القائلين بها، وهكذا أشربت المصلحة وضمنت مضامين جديدة لم تكن في المرحلة الأولى، واختفت مع هذه المصطلحات مصطلحات أخرى كانت، وأهمها مصطلح المعنى الذي كان أحيانا يرادف المصلحة والعلة أولا.

هذه مرحلة ثالثة :

ثم إن إمام الحرمين لم يكتف بالجمع بين هذه المصطلحات وتبرير إمكانية الجمع بينها على ما رآه، وإنما خطا خطوة أخرى بمصطلح المصلحة فقد ضمنه معاني أخرى هي أنه جعلها مرادفة أحيانا للمقاصد، وجعلها مرادفة أحيانا أخرى للقواعد الكلية، والأمر الكلي، والغرض، والمعنى الكلي، ومن جهة أخرى يجعلها الحكمة الملحوظة في الوصف المناسب الذي هو العلة في القياس، وسنرى في بحثنا للمقاصد عند إمام الحرمين نصوص ذلك من (الغياثي) و(البرهان)، وسنرى أنه ولأول مرة، على ما بأيدينا من النصوص تتحدد معنى المقاصد تحديدا واضحا في البرهان،(24) حيث حددت المقاصد بمعنى المحافظة على مصالح الخلق، وقسمت هذه المصالح أو المقاصد، إلى خمسة أقسام عند إمام الحرمين، ضرورة خاصة، وحاجة عامة، وما يلوح فيه الغرض إلى جلب مكرمة، أو في نقيض لها، وإلى مالا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه، وما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة، أو استحثاث على مكرمة، قال وهذا ندر تصويره جدا.(25)

24) وإن كان في النفس شيء من هذه الأسبقية ولنا دليلنا على هذا سيجيء في محله أما الآن فإننا نساير ما قيل من أن هذا التجديد هو من ابتكار إمام الحرمين لأول مرة على ما درج عليه المؤلفون.

25) البرهان ج 2 ص 923 وما بعدها.

فهذه خطوة أخرى خطاها إمام الحرمين بمصطلح المصلحة حيث جعلها مرادفة للمقاصد، بل وجعلها كما قلنا قبل قليل مرادفة للقواعد الكلية، والغرض، والأمر الكلي، والمعنى الكلي... وسنقف عند هذا التطور حيث نرى زيادة توضيح وتأصيل في معنى المقاصد عند تلميذه الغزالي، في كتب ثلاثة له هي الإحياء وشفاء الغليل والمستصفى، أما بعد ذلك فيكاد يكون القول تكرارا لما قيل طيلة القرن السادس وأوائل السابع إلى حدود منتصفه، حيث نجد ظاهرة أخرى ظهرت على يد أستاذ شافعي هو عز الدين بن عبد السلام، وتلميذ مالكي، هو شهاب الدين القرافي، حيث برز من جديد معنى المصلحة أو المصالح والمفاسد، والقواعد الكلية، ونجد هذا المصلطح عندهما وخصوصا شهاب الدين يقارب المقاصد أيضا بل وأحيانا يطغى مصطلح القواعد الكلية على مصطلح المقاصد، ونجد ظاهرة أخرى: هي محاولة جديدة في التأليف في أصول الفقه عند العز ابن عبد السلام التي سنشير إليها قريبا، وقد ظهر أثر هذا حتى عند شراح البرهان من المالكية، ففي كفاية طالب البيان في شرح البرهان(26) نجده ينقل نصوص علماء المذهب الدالة على ذلك فيقول قال بعض العلماء : إن الشرع لا يحكم أصلا إلا لمصلحة... وهذا لعمري هو الظاهر من الاستقراء، ثم قال: ...وقال بعض علمائنا، وعندي فيه تفصيل، وهو الذي يقتضيه مذهب مالك وهو أن لا ينظر في الشريعة نظرا واحدا، فالغالب في القواعد **المتعلقة بالأغراض العاجلة الالتفات إلى المعاني، هـ/.**

فهذا الكلام من هذا الشارح للبرهان يقتضي أن القواعد ترادف المصالح عنده لأن قوله القواعد المتعلقة بالأغراض ظاهر أنه يقصد منه المعاني والمصالح وقد صرح بذلك.

---

26) هو لأبي يحيى زكرياء الشريف الحسني لم نعرف تاريخ ميلاده ولا وفاته ولكنا عرفنا أنه من أصحاب القرن السابع لأنه تلميذ المقترح وقد كان متخصصا ومعتنيا بإمام الحرمين شرح برهانه، وشرح الإرشاد في علم الكلام له. وكتابه المشار إليه هو المسمى كفاية طالب البيان في شرح البرهان الموجود جزؤه الثاني الذي ننقل منه مخطوطا في الزاوية الحمزية بالأطلس بالمغرب وهو من نوادرها ومكان النقل منه هو ص 275.

ونرى أن سبب بروز المصالح بالمعنى الكلي أو المقاصد على يد إمام الحرمين كان له أثره، لأنه توفرت فيه شروط ذلك وأهمها الاجتهاد، وقد وصل إلى ذلك أو كاد. وبرهانه كان ملء السمع والبصر.(27)

هذه المراحل التي خطتها المصلحة والعلة والمعنى هي التي جعلت فيما يظهر تعاريف الأصوليين للعلة تختلف باختلاف نظرة كل واحد منهم إلى مرحلة من هذه المراحل، أو تأثير من تلك التأثيرات الفلسفية أو الكلامية، فالناظر إلى كل مرحلة دون سواها أو نظرية دون سواها، أو من حاول منهج الجمع بين ما علمه ممن كان قبله، وبين ما اتجه إليه من اتجاه عقلي أو عقدي، حاول تعريفها من هذه الوجهة، فكاد ينسي معنى المصلحة بالمفهوم السابق الذي كان إلى المعنى والمقصود القريب أقرب، بل كأنه بعد أن نقل اسم المصلحة من المعنى اللغوي إلى المعنى العرفي وقع التصرف في هذا المعنى العرفي تصرفا كبيرا بعد فيه عن ترادفه للعلة، واستقلت العلة عن المصلحة وجاء البحث في هذه العلة في حد ذاتها. جاء البحث في معنى هذه العلة كما لاحظناه سابقا عند الأصوليين، وخصوصا المتمسكين بالنصوص، كالحنابلة وكذلك الفقهاء حتى من أصحاب الرأي كما رأيناه عند السرخسي الفقيه غير المتكلم فرغم أنه من مدرسة الرأي كما يقال فإنه نظرا لعدم تأثره بالاتجاهات الكلامية والفلسفية بقي عنده أثر مما كان يعنيه السلف بالعلة التي كانت هي المصلحة أو المعنى أو المقصود حيث بين أن الملاءمة والصالحية تعرف ملاءمتها وصلاحها بعرض ذلك على العلل المنقولة عن السلف، حتى إذا علم الموافقة كان صالحا.(28) وهذا يدلنا على أن أثر ما كان يسير عليه السلف في التعليل كان مازال له أثره في البحث، ولعل هذا التأثير لاحظناه عند إمام الحرمين صاحب الشامل والارشاد ولمع الأدلة وغيرها

27) وقد قالوا فيه أنه نسجه على سجيته دون أن يتقلد فيه أحدا ممن سبق.
28) أصول السرخسي ج 2 ص 184.

فيلسوف المتكلمين، والمنظر لعلم الكلام الأشعري بعد ابن الباقلاني، وإذا كان إمام الحرمين كما سبق أن قلنا حاول التوفيق بين تلك المصطلحات التي نقلناها عنه، فإنه كان لذلك أسباب :

منها ما سقناه سابقا من أهلية الرجل العلمية وقد لاحظ هذا السابقون، ومنها مالم نر المؤلفين عرجوا عليه أو انتبهوا له عند إمام الحرمين، وهو يضاهي ما انتبهوا له.

ذلك أن الرجل جمع بين الواقع العملي والتنظير النظري، وهذا الملحظ واضح في كتبه، وخاصة الغياثي والبرهان، ومن ابتلي بالعمل والتجارب وقف عند المصالح رغم أنفه، والواقع قائم على أن إمام الحرمين كان المنظر لسياسة الوزير نظام الملك، والغياثي نفسه مؤلف برسمه، وذلك منصوص فيه عليه، وبحكم هذا التنظير لسياسة الوزير، احتك بالواقع الملموس رغم أنفه، وهذا الاحتكاك فرض عليه أن يجد حلولا لمشاكل الحياة الواقعية في نطاق الأحكام الشرعية، مما لم يكن مطروحا قبله، ولا كان لها أحكام عند الفقهاء معدة، على حد تعبيره، فدفعته هذه المضايق كما يقول إلى أن يتفتق ذهنه عن نظريات مصلحية، بل ومقصدية، اعتمادا على المقاصد الشرعية والمصالح الكلية، أما كون هذه المقاصد الشرعية كان المفتق لها أو أنها كانت معروفة قبله فأنزل الوقائع في إطارها حين حزبته الظروف فذلك أمر آخر، فمن الاحتمالات الواردة أن يكون تأثر في ذلك بالإمام الباقلاني مثلا، وإما أن فكره العبقري هو المؤصل لذلك بعد أن دفع إلى تلك المضايق: دفعا، فلم يجد بدا من الالتفات إلى المقاصد والمصالح الكلية التي راعاها الشارع الحكيم، وهي أن الشريعة جاءت لمصالح العباد رغم أنه شافعي، والشافعية عامة لا يقولون بالمصلحة لكنه تفتق عقلي على أن ما في رسالة الإمام الشافعي وكتبه ما يفيد غير ما تمسك به الشافعية قد يكون، على أي حال الذي يهمنا هو أنه من الاحتمالات الملحة جدا أن ما في رسالة الشافعي من

بذور مصلحية دفعته أو دفعت الباقلاني قبله إلى البناء عليها، فتبعه إمام الحرمين حين حزبه الواقع باعتباره منظر سياسية وزيره، فانتهى إلى تلك النظريات المقصدية التي نجدها عنده في الغياثي والبرهان، ولعل هذا واضحا حتى من اسم الكتاب نفسه، الذي هو (غياث الأمم في التياث الظلم)، فكأنه يقول هذا كتاب تغاث به الأمم حين التفاف الظلمات وتشابكها، والظاهر أنه يقصد بالتفاف الظلمات إحاطة المشاكل بسياسة الدولة دون وجود نصوص معدة لحل بعض هذه المشاكل، نفهم هذا حتى من بعض تعابيره، فهو يقول (ولا يدرك ما ضمناه هذا الفصل من الجمع بين مقاصد ذوي الإيالة، وموافقة الشريعة، إلا من وفر حظه من العلوم، **ودفع إلى مضايق الحقائق**، والله المشكور على الميسور،(29) هـ/.

فكأنه يبوح بوحا بما دفعته الظروف للبحث فيما بحث فيه دفعا. هذه المؤثرات كلها، أو الملاحظات كلها، جعلته يقوم بنظرة توفيقية بين المصطلحات فكانت عنده العلة هي المصلحة نفسها أحيانا، وهي الأمارة أحيانا، وهي الحكمة أحيانا أخرى، وهي المقاصد أحيانا، كما سبق أن سجلنا ذلك قريبا عنه، فكان أن ظهرت مصطلحات جديدة للمصلحة والعلة بل وظهرت كذلك محاولة جديدة لبيان العلاقة بينها على يد إمام الحرمين، في كتبه ناقلا لها عن غيره ولكن لا نعرفها إلا منه. أو هي بنت فكره، فلأول مرة ونحن في القرن الخامس نرى النص بوضوح على النظرة المقصدية عند الأصوليين في كتب إمام الحرمين، فظهر المعنى الحقيقي للمصلحة التي كانت تفهم بها عند السلف الصالح، وهي المعنى الكلي المستخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية، أي أننا رأينا من تتبع الأحكام الجزئية المختلفة قدرا كليا مشتركا بينها هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم. فتحقيق مصالح العباد معنى كلي،

---

29) الغياثي ص 231 من تحقيق د. محمد الديب.

والأحكام التفصيليـة المناطة بأدلتهـا الشرعية جزئيات لـه، ولما كان الكلي لا يتقوم إلا بجزئيـاته فقد كان لاعتبـار حقيقة المصلحة في أمر مـا، أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعيـة التفصيلية، أو أن يدعم بفقد مـا يخالفه على الأقل، وإلا لبطل دليل الاستقـراء الذي بـه تم الـدليل على جـريان الأحكـام وفق المصالح.(30)

من هنا كانت العلاقة الوطيدة بين المصلحة والمقاصد التي كانت مترادفة عند السلف ومرت بما بيناه وأحياها من جديد إمام الحرمين لما ذكرناه من أسباب أولا. كل هـذا كان كما قلنـا إن الرجل بلغ من الـدرجة مـا أهله أن يكـون من المجتهدين، وقـد نسبـه إلى ذلك كثير من الأصـوليين، وكان هـو نفسه في كثير من الأحيان يصرح باستقلالـه بالرأي حتى عن الشافعي. مع أنه من مذهبه.

ومع الأسف لم يلحقه حجة الإسلام ويتابعه في هذه الجرأة والاستقلال بل نرى الغزالي حجر مصطلح المصلحة ولم يفتح أمامه أبواب تلك المضايق، فنجده عنده أضيق مما كان عنه في مفهـومه عند أستاذه قبله فهو يقول في تعريف المصلحة، مرادنا بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشـــارع من الخلـق خمســـة، أن يحفظ عليهم دينهـم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومـالهم، فالغـزالي حين عـرف المصلحة بهذا قيـدهـا بقيد زادهـا تخصيصا عما يمكن أن يميزها عن المصلحـة بمعنى العلة وبمعنى المقصد، فقـال بعد بيـانـه بكونها مقصـود الشـارع: ومقصود الشـارع من الخلق خمسة أي الضروريات الخمس، فكأنه ألغى بقوله هذا، المقاصد الأخرى من الحاجية والتكميلية كما سيتبين فيما بعد، بل وحتى فيما قبل، وخاصة عند شيخـه إمام الحرمين، ولعل انعـزال الغـزالي عن الـدافع العملي اثر في رأيـه بخلاف شيخـه؟ ثم هل التزم الغزالي في كتبـه بتعريفه هـذا أو ما يفهم من

---

30) انظر ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لد. سعيد رمضان، ص 115 و116.

تعريفه هـذا، لانتعجل الجواب قبل أوانه،(31) وإن كان الشهـاب حسم الأمر وقال بأنه لم يلتزم بـذلك، ثم أن الغزالي حجر مصطلح المصلحة من جهتين أخريين.

أولاهما أنه باعد بينها وبين العلة حين عرفها، فجعل المصلحة المرسلة في كتابه المستصفى من الأصول الموهومة. فاسقط بذلك جزءا من المصلحة من تعريفه ولم يحافظ حتى على ما وصل إليه شيخه فيها.

وثانيهما أنه جعل المصلحة قـاصرة على حفظ الضروريات الخمس، وقد طغى رأي الغـزالي على المتأخرين كـالـرازي والآمدي بعـدهما بل وحتى على رأس المالكية في عهده ابن الحاجب الذي أنكر المصلحة المرسلة تبعا للآمدي، لأنه كان سـائرا في ركابه في الأصول حتى أنه كان مختصرا لكتـابه الإحكام في المنتهى. واستقر المتـأخرون على نقل تعريفـات من تقدمهم مـن القريبين منهم، ولم يضيفـوا شيئا يـذكر في هـذا الباب الا مـا كان ممـا ينقله شراح البرهان من المالكية.

وفي أواسط القرن السابع ظهر أمام المصالـح والمفاسد عز الدين بن عبد السلام فتعرض للمصلحـة في كتابين له هما (القواعد)، (والفوائد في اختصـار المقاصد)، وأعطاهـا مفهوما عقليـا كاد يـوصلهما إلى الرأي الاعتزالي فعـرفا بتعريف هو إلى اللغة والعقل أقرب فقال :

المصالح أربعة أنواع اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها.

والمفاسد أربعة أنواع الآلام وأسبابها، والغمـوم وأسبابها.

فالأفـراح مصالح، وهو إطـلاق حقيقي، وأسباب الأفراح مصـالح، وهو إطلاق مجازي من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب.(32)

---

31) سنرى لاحقـا أن الشهاب نسـب إلى الغزالي القول في المصـالح بأكثـر مما قـال به المالكيـة فيها ونسبه للتطرف والجرأة فيها ولكنه في التنظير كان محجرا للمصلحة.

32) القواعد ص 9.

أما في كتاب الفوائد في اختصار المقاصد، فقال : المصلحة لذة أو سببها أو فرحة أو سببها، والمفسدة ألم أو سببه، أو غم أو سببه، ولم يقيدها بقيد المحافظة على مقصود الشرع أو غيره، فكان تعريفه هذا أقرب إلى المعنى اللغوي منه إلى المعنى الشرعي، لأنه بهذا التعريف كان يقصد المصالح على العموم، وافقت دليلا شرعيا أم لا، فهل كان مقصوده المصالح الدنيوية المحضة؟ ذلك ما نفهمه من قوله (معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان محمود حسن، وأن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد، مركوز في طبائع العباد... فإن خفي عليه شيء من ذلك راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم يخرج عن ذلك، إلا ما تعبدنا الله به،(33) فكأن عز الدين بن عبد السلام بهذا قد دفع بالأشعرية خطوة إلى الأمام تجاه الصلاح والأصلح الذي هو رأي المعتزلة ولكنه لم يسر في ذلك إلى اعتناق رأي المعتزلة، إنما توسط بين المذهبين رغم أن مذهب المعتزلة في عهده كان قد ذوي، وعدم أنصاره بل أصبح طللا دون روح، ولعل رجوع عز الدين إلى الناحية العقلية في فهم المصلحة كان من جملة أسبابه أنه ابتلي كإمام الحرمين قبله بالميدان العملي من القضاء، والفتيا، والزعامة كلها، ومن رجع إلى ترجمته فيما قبل، آمن بذلك وصدق، ومع هذا كله فإن عز الدين كما قلنا لم يندفع اندفاع أصحاب الاعتزال قبله، وإن استفاد من جرأتهم ولم يتذبذب تذبذب الأشاعرة، وإنما كانت له الجرأة للاستقلال بالرأي فيما أراده، فأخرجته هذه الجرأة والاستقلال إلى الاعتماد على المصالح والمفاسد والتعليل بها والسير فيها إلى حد كبير، حتى إن كتابه (قواعد الأحكام) يمكن إدراجه كله في نظرية واحدة

---

33) القواعد ص 8.

هي نظريـة التعليل بالمصالح، وبنى ذلك بناء محكما في حـدود ما يمكن أن يقال عن شخص بلغ رتبة الاجتهاد بشروطها المعتبرة، فهو يسير داخل هذا الطوق والنطاق فكان بذلك له مزيتان :

الأولى أنه عـاد بالمصلحة والتعليل إلى ما كـان لها من السمو والبروز في العصر الأول، فكسر بذلك الطوق الذي وضعها فيه حجة الإسلام.

والثانية أن عـودته بها إلى ما كانت عليه من فهم قبل الغـزالي فتح أمامه نظرا جـديدا للفهم والتفسير والاجتهـاد، فعرف نوعـا من المصلحة تعـريفا عقليا محضا أي باعتبار ما يراه العقل وجعل العقل مقياسا لكونها مصلحة أو مفسدة حتى كاد يخضع الشرع للعقل أو جعلهما متساويين.

وباتبـاع مفهومه للمصلحة اتسعت نظـرته وفهمه لأصول الفقـه نفسه فنظر إليـه نظرة كليـة جامعـة وسار في البحث فيـه على هذا الأسـاس فهو يقول(34) (ذكر مـا في الفعل من مصلحة يدل على الإذن، وذكـر ما في الفعل من مفسدة يدل على النهي)، أي النظـر إلى نفس الفعل وما يفضي إليـه من نتيجة مع ملاحظـة أنه عرف المصلحة كما سبق بنـاء على ما ركز في العقل من التمييز بين المصـالح والمفاسد. وهذا التعـريف أدى به إلى تقسيم الفعل الذي ينظر إليه في نفسه وما فيه من مصلحة أو مفسدة إلى ثلاثة أنواع :

ما هو سبب لمصالح دنيوية ؟

وما هو سبب لمصالح دنيوية وأخروية ؟

وما هو سبب لمصالح أخروية ؟

وكل هـذه الأفعـال المؤدية إلى المصـالح مأمـور بها(35) ونرى أن هـذا التقسيم كان سببه هـو خوفه من الاتهام بالابتعـاد عن النصوص ليس إلا. لأن التسـاؤل يبقى واردا وبماذا تعرف هـذه المصـالح أو المفـاسد، وهـذه الأفعال التي تكون المصالح أو المفاسد؟ هل البديهة والعقل فقط؟ إن ذلك من

---

34) الإمام في أدلة الأحكام ص 198.

35) القواعد ص 11.

جملة الاحتمالات التي يمكن أن يفهم بها التعريف عنده، خصوصا(36) وهو رأي مطروق عند شيخ شيوخه الإمام الرازي في المحصول، الذي قال إن البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة، والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليها.

والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالغرض، والمطلوب بالذات هو اللذة، وكذلك الوسيلة إلى الألم، **فيرجع حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذة ورفع الألم، هـ/.**

ولعل عز الدين وهو الشافعي كالإمام الرازي، تابع ابن خطيب الرأي فيما عرف به المصلحة بناء على ما تشهد به بديهة العقل، فكان كلامه مائلا إلى قول المعتزلة مما جعله يبتدع ذلك التقسيم الثلاثي. ولا عجب منهما في ذلك، فهما العقليان في الاتجاه الفكري على تفاوت بينهما، حتى إن الشيخ دراز رحمه الله حين رأى الشاطبي نقل ذلك في موافقاته دون أن يشير إلى مصدره فيه: قال تعليقا عليه: هذا أشبه بكلام المعتزلة(37) مع أنه كلام عز الدين آخذا له من الإمام الرازي كما هو واضح من النقل المتقدم، بقي هنالك تأويل آخر عندي لما ذهب إليه عز الدين من الاعتماد على العقل في تعريف المصلحة. وهو أن العقل عنده ليس كما هو مفهوم عند المعتزلة وإنما عني به البديهة كما عبر الرازي أو الفطرة السلمية قبل اختلاطها بالمؤثرات الخارجية وهو المفهوم من الحديث المشهور كل مولود يولد على الفطرة.

وأكاد أقول أن هذا مفهوم من كلام شيخ شيوخه : الإمام الرازي حين قال كما في النص المتقدم : (البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب مصلحة... إلخ) لأن البديهة كما هو معلوم هو ما لا يحتاج إلى ترداد

36) انظر الجزء الثاني من القسم الثاني.

37) انظر تعليق الشيخ دراز على الموافقات ج 1.

فكر وتأمل ونظر، وهذا يستوى فيه الجميع كانوا فلاسفة أو دهماء. وذلك هو الفطرة قبل اختلاطها بأمشاج الأفكار.

وإذا كان هذا التأويل الذي أولنا به كلام عز الدين هو ما يقصده من العقل الذي أرجع فهم المصلحة إليه، يكون قد حاول العودة بالمصلحة ومفهومها إلى عهدها الأول، عهد السلف الذين كان عمدتهم البديهة الفطرية والسليقة في فهمها مع انثلاج الصدر لما يذهبون إليه، وهذا يؤدي بنا إلي نتيجة أخرى نخرج بها من هذا الفهم وهي الرجوع بالمصلحة إلى الزمن الذي كانت فيه ترادف العلة والحكمة والغرض والمقصد. ويدفعنا إلى هذا الفهم ما في كلام الرازي نفسه حين قال (الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة... فيرجع حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذة) وقد فهم عنه هذا من جاء بعده وبعد عز الدين، وناب عنهم في التعبير عن هذا الفهم سعد الدين التفتزاني حين قال: (المناسبة في الاصطلاح هي وصف منضبط) فما هو هذا الوصف المنضبط الذي هو العلة في الحكم حين رادف بينه وبين المناسبة إن لم يكن هو المصلحة نفسها. وهذا كله أثر من آثار فهم عز الدين للمصلحة وإرجاعها إلى بديهة العقل السليم أي الفطرة.

من هنا نرى بداية التحول من جديد في فهم المصلحة الذي سيصل إلى غايته عند الشاطبي في الموافقات وهو أن المصلحة هي العلة نفسها. ونرى أثر عز الدين واضحا فيه فهو يقول: في مبحث المناسبة من كتاب القياس: (إعلم أن المناسبة في الاصطلاح هو وصف منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء، والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة: الألم ووسيلته، وكلاهما نفسي وبدني، ودنيوي وأخروي، لأن الفاعل إذا خير، اختار المصلحة ودفع المفسدة، وما كان كذلك يكون مقصودا.(38)

38) انظر الجزء الثاني من حاشية السعد ص 239.

فنراه جعل المناسب وصفا وهذا الـوصـف تترتب عليه عملية عقلية، هذه العملية ترتب على الحكم شيئا هو الذي نسميه مقصودا أو مصلحة هذا. ولا يغيب عن بالنا هنـا، أن هذه التعاريف المتقاربـة المنقول بعضها عن بعض، تنصرف إلى المصلحة **بالمعنى الكلي**، وليس لأحاد جزئياتها التي تسمى عند المالكية بـالمصلحة المرسلة وهـذا مفهوم من كلام السعـد، فإنه حين تحدث فيما بعـد عن المصلحة المرسلـة قال عنهـا، هي مصالح لا يشهـد لها أصل بالاعتبار في الشرع، وإن كانت على سنن المصـالح وتلقتها العقول بالقبول، **لنا أن لا دليل، فـوجب الرد كما في الاستحسـان**(39) وهذا لا يعنينـا الآن وإنما الذي يعنينا هو الجديـد الذي جاء به عز الديـن حين عمد إلى قوله في المصلحة بما قال اعتمادا على بديهة العقل الشاهدة بذلك، إنما كان المقصود منه الـرجوع بـالمصلحة إلى الفطـرة التي كان يعتمـدها السلف في نظـرهم، متخطيا بذلك جميـع تلك الركامات من المصطلحات التـي تراكمت على مدى القرون: الثالث والرابع والخامس والسـادس وبداية السابع، حيث رجع بها إلى بداية تعلق التعليل بها عند السلـف أصحاب السليقة، ولم لا يفعل، وهو المؤهل لذلك علما رواية ودراية، ولـذلك لا عجب أن يعرف المصلحة بما قال وأن يعلل بها مباشرة، وأن يعتمـد عليها ذاتيا للقـول بأن الفعل مصلحة أو مفسدة دون أن يضبط ذلك المصطلح بنص إلا ما كـان من إخضاعها للعقل والبديهة المساوية للفطرة.

ولكنه لم يفصح عن ذلك أتم إفصاح فبقي أثر تحجر الغزالي قائما.

تلقف تلميذه وزعيم مذهب مالك في القرن السابع ونعني الشهاب القرافي ذلك من شيخه وزاد بأن أزال مـا حجر به الغزالي مفهـوم المصلحة وأرجعه إلى ما كان عليه المفهوم سابقـا فقال : المناسبة، ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة، وهو منقسم إلى ما هـو في محل الضروريات وإلى ما هو في

39) المصدر السابق ص 289.

محل الحاجات وإلى ما هو في محل التتمات، فالأول نحو الكليات الخمس والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة، فهو ليس ضرورة، ولكن الحاجة تدعو إلى ذلك، والثالث ما كان حثا على مكارم الأخلاق، كتحريم تناول القاذورات ونفقات القرابات، وتقع أوصاف مترددة بين هذه(40) هـ/ بذلك فتح الباب الذي أغلقه حجة الإسلام باقتصاره على الضروريات الخمس دون سواها، ثم قال الشهاب معترضا على قول الغزالي في باب المصلحة: لنا (أي ودليلنا على ما ذهبنا إليه نحن المالكية، من عدم الاقتصار على العمل بالمصلحة على الضروريات) أن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد عملا بالاستقراء فمهما وجدنا مصلحة، غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع،(41) ثم قال: (وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي أمورا وجوزها وأفتى بها والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الإثنين شديدا الانكار علينا في المصلحة).(42)

وهذا هو جواب السؤال الذي تقدم لنا وهو أن الغزالي لم يلتزم بتعريفه. والذي يهمنا من كلام الشهاب أمور.

الأول أنه جعل المناسبة هي المصلحة أحيانا لأن قوله فإذا افتقدت المذاهب وجدتهم يجمعون ويفرقون حين يقيسون ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة. بل ذهب إلى القول بأنهم أبعدوا النجعة حين اعتمدوا على مجرد المناسبة، لأن مطلق المناسبة أعم من المصلحة المرسلة(43) فغيرنا نحن المالكية كان قائلا بالمصلحة بأكثر مما قلنا في نظر الشهاب.

---

40) انظر شرح التنقيح باب القياس عند كلامه على المناسبة.

41) تأمل كلام الشهاب وقارنه مع كلام عز الدين السابق تلاحظ وجه التأثر بين الشخصين.

42) شرح التنقيح ص 393.

43) شرح التنقيح ص 394.

والأمر الثـاني الذي زاده الشهـاب أنه لم يقتصر على قـول المؤلفين بأن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على الحكمة أو مظنتها بل جعل **الحكمـة أحيـانـا هي العلـة وهي نفس المصلحـة** وهذا منـذ عهد إمـام الحرمين لم يعد له رواج إلى أن جاء الشهـاب فتلقف بادرة شيخه ووسعها وأضفى عليها من علمه ما جعلها تغطي على رأي الغزالي. نفهم هذا من قول الشهاب. في أنـواع العلة من التنقيـح وشرحه (الوصف إن لم يكـن منضبطا جاز التعليل بالحكمـة وفيه خلاف والحكمة هي التي لأجلهـا صار الوصف علة، ثم علق على هذا قائلا:

حجـة الجواز، أن الـوصف إذا جـاز التعليل بـه **فأولى بـالحكمة لأنها أصلـه وأصـل الشيء لا يقصر عنـه، ولأنها نفس المصلحـــة والمفسـدة وحاجات الخلق**، وهذا هو سبـب ورود الشرائع، فالاعتماد عليها أولى.(44) صحيح أنه أورد حجة المنع عقب هذا وبينهـا كذلك، ولكن تصديره بالجواز يفيد تقديمه عنده كما هي عادة العلماء.

هذا هو الأمر الثـاني الذي فتح به الشهاب الباب من جـديد للرجوع إلى القول بأن العلة هي **الحكمة، والحكمة هي المصلحة فالعلة هي المصلحة** وهذا أيضا رجـوع بها إلى أصلها الأول عند السلف وهذا بـاب فتح على يد الشهاب للولوج منـه إلى المقاصد عند الشاطبي لأن من جملـة ما أخذ به في الموافقات أن **العلة هي المصلحـة نفسها** فاتسع له المجال للقـول بالمقاصد ولم يعرج على ما قيل في العلة من أنها أمـارة أو معرفة أو باعثة أو وصف ظاهـر منضبط، لأنه كل ما قيـد الإنسان نفسه بقيود تقلل انفسـاح المجال أمامه. للنظر الكلي.

ولا بأس أن نستعجل الأمر إذن فنقـول وهذا أثر من آثار المقـاصد عند الشهاب انتفع بها غيره ممن جـاء بعده، وخصوصا أبو إسحـاق الشاطبي،

---

44) شرح التنقيح ص 406.

لأن الرجوع بالعلة إلى كونها هي المصلحة فسح المجال إلى النظر في المصالح المقصودة للشارع على أنها علل، وهذا فسح المجال إلى استقراء الشرعية من جديد للوصول إلى تلك المصالح، التي يمكن أن تعتبر عللا، واستقراء الشريعة الذي قام الشاطبي بكثير منه جعله وقد توفرت فيه الشروط الأخرى التي سنراها فيما بعد، جعلته يقيم بناءه الشامخ وهو الوصول إلى المقاصد كما حددها وبينها.

هذا واحد من الأبواب التي فتحت في القرن السابع. عند المالكية على يد الشهاب.

وسنرى بعد قليل أن هنالك بابا آخر فتح كان أقوى من هذا وهو محاولة تأسيس أصول للفقه جديدة على يد عز الدين بن عبد السلام أي أننا نجد نوعا من الجدة الواضحة في البحث في المصالح أواسط القرن السابع تسير نحو الفهم الكلي للمصالح.

تلكم كانت نظرة موجزة عن تطور مصطلح المصلحة والتعليل بها، فما هي المقاصد وما علاقتها بالمصالح؟

تعريف المقاصد :

المقاصد جمع، ومفردها مقصد، والمقصد في اللغة على العموم هو الغاية من الشيء والمنتهى الذي ينتهي إليه، والمرمى لكل قاصد إلى غاية، هذا موجز التعريف اللغوي للمقاصد.

أما المقاصد في الاصطلاح الشرعي وعرفه، فلم يسعف البحث فيما وصلت إليه يدي من أن أعثر على تعريف لها عند القدماء، حتى زعيم المقاصد الإمام الشاطبي رحمه الله لم أجد عنده تعريفا اصطلاحيا لهذا الفن أو هذا العلم، وأول من رأيت له تعريفا للمقاصد هو شيخها في هذا العصر، الشيخ الطاهر ابن عاشور رحمه الله، ثم بعد ذلك كان تعريف أستاذنا علال الفاسي رحمه الله وهما مالكيان.

أما الشيخ الطاهر فقد لجأ قبل التعريف إلى تقسيم المقاصد إلى عامة وخاصة، وبعد التقسيم عرف كلا منهما على حدة فقال في المقاصد العامة :

مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يتخلف التشريع، عن ملاحظتها(45) ومثل لذلك بحفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب، وهذا تعريف للمقاصد العامة، ولاحظ معي أنه قال فيها هي الحكم إلخ... وأننا كنا بينا أن الحكم هي المصالح عند إمام الحرمين، والعز، والشهاب.

والقسم الثاني : وهو المقاصد الخاصة جعل له تعريفا خاصا به فقال فيه: هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، فالمقصود من عقد النكاح إقامة نظام المنزل، ومقصود الشارع من الطلاق درء مفسدة الضرر المستدام، فكأن الشيخ ابن عاشور رحمه الله جعل جلب المصالح ودرء المفاسد جزءا من مقاصد الشريعة وليست كلها، وجعل هذه المصالح إن كانت، تهم مجموع الأمة، والأفراد داخلة بالتبع، فهي مقاصد عامة، وإن كانت هذه المصالح تهم آحاد الأفراد، والأمة داخلة بالتبع فهي مصالح خاصة، وهي جزء من المقاصد أيضا، فكأنه لاحظ في تعريفه نوعا من الذاتية على الجملة، ونقصد بالذاتية ليس معناها الفردي، ولكننا نقصد بها النظر إلى كل مصلحة وما تهدف إليه. إن كانت تهدف إلى تحقيق مقصود عام فهي عامة، وإن كانت تهدف إلى تحقيق مقصود خاص فهي خاصة وكلها مقاصد. وجعل من ضمن التعريف الطرق والكيفيات الموصلة.

ومنهج الشيخ في كتابه وسيره فيه دال على ذلك.

45) مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر ابن عاشور ص 50.

أما شيخنا علال الفاسي رحمه الله فلم يتبع هذا التقسيم في تعريفه للمقاصد، وإنما راعى في تعريفه المقاصد العام من الدين فيما نرى، فعلى ضوء ذلك أقام تعريفه فقال: (المراد من المقاصد الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)،(46) فكأنه جمع بين تعريفي الشيخ ابن عاشور فهو حين قال الغاية منها نظر إلى الشريعة كلا، وحين قال والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم لاحظ المقاصد الجزئية أو هو بعد أن بين المراد من المقاصد الشرعية أراد عدم إغفال ملحظ المصلحة عند كل حكم حتى لا يقع الزلل عند النظر في المقاصد، ثم هو لم يشأ تقسيمها إلى عامة وخاصة بل عاب على من فعل ذلك، ولعله كان يقصد ابن عاشور بكلامه حين قال: (الذين تعاقبوا على كتابة المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا الشاطبي أو لم يبلغوا ما إليه قصد.

وبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه أخذا للمقاصد بمعناها الحرفي).(47)

ولعله كما قلت كان يقصد بهذه الجملة الأخيرة الشيخ الطاهر ابن عاشور فيما ذهب إليه لأننا لم نر أحدا خصص كتابا لذلك في العصر الحاضر قبل علال غيره، نخلص من هذا إلى أن المؤلفين في مقاصد الشريعة يركزون في تعريفاتهم على أن المقاصد هي الغاية من الشريعة وسرها وحكمتها وعلتها، أو إن شئت قلت هي المعنى الكلي الذي لوحظ من استقراء جزئيات الشريعة، أن هذه الجزئيات كلها مشتركة فيه، وهو أن الشريعة راعت مصالح العباد، فحين تكون مصلحة، فثم شرع الله كما عبر ابن القيم في (الطرق الحكمية) ولكن لهذه المصلحة شروط وضوابط بينوها وحددوها، ولعل ذلك هو معنى قول الإمام الشاطبي رحمه الله استقراؤنا لأحكام الله

---

46) مقدمة مقاصد الشريعة ومكارمها علال الفاسي.

47) مقدمة مقاصد الشريعة ومكارمها علال الفاسي.

تعالى ولجزئيات شريعته، جعلنا نقتنع لا محالة بمـراعاة الله لمصالح عباده، لوجود هـذه المصالح في كثير من الأحكام، ولكونـه عللها بنفسه في كثير من الآيات هـ/ ونعني بقـولنا الوصول إلى القول بأن الشريعـة معللة بمصالح العباد، قول أكـثرية المتأخرين من أتباع المذاهب المعتبرة، حتى أصبح أخيرا إجماعـا على ما حكـاه الآمـدي،(48) وتمسـك به فقهـاء المذاهـب خصوصا في هـذا العصر.

وقـد رأينـا قبـل قليل في البحث عن مصطلح المصلحـة كيف تطـور المصطلح، إلى أن أصبح مرادفـا للمقاصـد والعلل، ومرادفا للقـواعد أحيـانا، وبينا كيف صار مصطلح القـواعد مغالبا للمصطلحـات الأخرى، فبرز بقوة عند العـز بن عبـد السلام والشـهاب القـرافي، ونزيـد هـنا الأمـر إيضاحا فنقـول :

الملاحظ أن عز الـدين بن عبد السـلام كاد يرجع إلى مصطلح المقـاصد فيما ألفه بعد (قواعد الأحكـام في مصالح الأنام) وذلك في كتـابه الـذي كان يسمى عادة عند المؤلفين بالقواعد الصغرى سماعا لا معاينة، وكانوا يقولون بأنه مجرد مختصر للقواعد الكبرى، ولكن حين ظهرت هذه القواعد الصغرى للـوجود تبين منهـا أن الكتاب ليس مختصرا مـن القواعـد كله، وإنما بـدأه بـالاختصار في فصـوله الأولى، ولكنـه سرعـان ما انتقل من الاختصـار إلى التأصيل في التأليف فشحنه بكثير من الفوائد معظمهـا ليس في القواعد، هذا وجه أول من المخالفة.

والوجه الثاني : وهو موضع الشاهد عندنا في التطور، وينطلق من اسم الكتـاب نفسـه، وذلك أن من أسمائه كما في بعض النسخ المخطـوطـة وهي نسخة مكتبة الأزهر اسم : **الفوائد في اختصار المقاصد** وبهذا الاسم طبع،

---

48) الإحكام ج 3 ص 263.

فاسم المقاصد برز من جديد إذن بعد أن كان اسم القواعد غالبا عليه، وذلك من نفس المؤلف في القواعد.

وأكاد أقـول أن في العنوان شيئا آخـر يريد مـؤلفه أن ينبهنا إليـه، وهو إشعارنا بأن القواعد عنده ترادف المقاصد، وترادف المصالح والمفاسد، فكأنه يقول: هذا كتاب فيه فوائد كثيرة تتعلق بالمقاصد بعضها مختصر من الكتاب السابق الذي كان يبحث في المقاصد التي أسميتها فيه بالقواعد.

والكتـاب في أوله يكـاد يكـون مختصرا للقواعـد السـابق، ولكن ذلك لم يستمر طويلا فما نلبث أن نرى المواضع **اختلفت**، وأن فيه من جديد الفوائد ما ليس في سابقه.

وقـد نبه على هـذا محقق الكتاب حين قـال بأن عـز الدين لجأ فيـه إلى التقعيد للقواعد والمسائل المتركـزة على المصالح المبنية على المقاصد،(49) هـ/ ولنضرب لذلك بعض الأمثلة التي تبين ما نقول، أول مثال على ذلك بيانه ما يقصده من المصالح فقـال: ويعبر عن المصالح والمفاسد بـالمحبوب والمكروه والحسنات والسيآت والعـرف والنكر، والخير والشر، والنفع والضر والحسن والقبيح.

ثم بين بأنـه يقصد بالمصـالح المقاصـد أيضا حين قال وجلـب المصالح ودرء المفاسد أقسام، أحدها ضروري.

والثاني حاجي.

والثالث تكميلي.

ثم بين مباشرة مـا يقصده بالضروري فـالحاجي فالتكميلي. وإذا قـارنا هذا بقول الشـاطبي في أول كتاب المقاصد: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام.

أحدها أن تكون ضرورية.

والثاني أن تكون حاجية.

---

49) بل الفوائد في اختصار المقاصد المقدمة.

والثالثة أن تكون تحسينية، والحفظ لها يكون بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها أو يدرأ عنها الاختلال الواقع والمتوقع)،(50) فإذا قارنا هذا بذاك ما وجدنا مجالا لفرق بينهما. كل ما في الأمر أن أحدهما يطلق عليه المقاصد، والآخر يطلق عليه القواعد، وقد أطلق عليه فيما بعد، ومما بناه على قاعدة المقاصد قوله: يقدم في الولاية العارف بأركانها وشرائطها وسائر **مصالحها** فإذا استوى الإثنان في **مقاصد** الولايات أقرع بينهما،(51) وسنرى هذه القاعدة نفسها عند الشهاب. ولا علينا ما حمله مصطلح المقاصد بعد ذلك في القرن الثامن، حين استقراره الأخير من كونه علما على علم معين فذلك زيادة توسعة وتضمين.

ما حاولنا أن نحصله حتى الآن هو كيف تطور مصطلح المصلحة حتى أصبح يعني العلة، والحكمة، والقاعدة والمناسب، والوصف المنضبط ثم بدأ في الرجوع إلى ما بدأ به. وكيف تطور من جهة أخرى حتى أصبح مقرونا بالمقصد العام، أو المقاصد الكلية، أو القواعد الكلية فكان فهما جديدا للمصالح والمفاسد، وتطورا هاما في أصول الفقه بهذا الفهم وهذه النظرة الكلية للمصلحة ظهر منهج جديد لأصول الفقه في القرن السابع، خالف المنهج الذي كان يسير عليه الأصوليون، وقلبه رأسا على عقب. ذلكم هو المنهج الذي وضعه عز الدين بن عبد السلام في كتابه (الإمام في أدلة الأحكام)،(52) فالمطلع على هذا الكتاب لا تفوته من النظرة الأولى، هذا المنهج الجديد، الذي يبين صاحبه من خلال قرائن عديدة أنه كان قاصدا إلى ذلك قصدا. والدلائل على ذلك عديدة تبدأ من الاسم المعطى للكتاب نفسه، فهو (الإمام في بيان أدلة الأحكام)، ولا يخفى أن الإمام هو أمير القوم وقدوتهم،

---

50) الموافقات ج 2 ص 8.

51) الفوائد في اختصار المقاصد ص 76.

52) طبع الكتاب أخيرا في مجلد بتحقيق د. رضوان مختار بن غربية بدار البشائر الإسلامية ببيروت في حوالي 360 ص.

والساهـر على مصالحهم، فكأنـه يشير إلى أن كتابه يجب الاقتـداء به، وبما فيه علما ومنهجا والدليل على ذلك أنه صار فيه بطريقة خاصة به، أولها أنه لم يفصل بين أصول الـدين وأصول الفقـه، وإنما جعل الكتاب شـاملا فلم يعر الفصل أي اهتمام. ولـذلك تراه بدأه بقـوله بيان أدلة الأحكـام المتعلقة بالملائكة والمرسلين وسائر العالمين.

وثانيها اهتمامـه في الكتاب بجلب المصالح ودرء المفاسـد، وبناء الأحكام عليها، حتى إنه حين البحث في أدلة الأحكام نرى رأيا جديدا فهو يقول مثلا، يستدل على الأحكام تارة بالصيغة، وتارة بالأخبار، وتارة **بما رتب عليها في العـاجل والآجـل، من خير أو شر أو ضر أو نفع،** قد نوع الشارع ذلك أنواعا كثيرة، ترغيبا لعباده وترهيبـا، فتارة يرغب في الفعل يمدحه، أو يمدح فاعله، أو بما رتبه على الفعل من خير الدنيا والآخرة، وتارة يحذر من الفعل بذمة، أو ذم فاعله، أو توعده على الفعل بشر عاجل أو آجل، **وكل ذلك راجع إلى المنافع والمضار،** ولاحظ معي قـوله ويستدل على الأحكـام إلخ بما رتب عليها في العـاجل والآجل فكأن النفع والضرر دليل بنفسه وذلك غايـة القول في الاستناد إلى المقـاصد. وذلك كما قال: ليعلـم عباده ما هم صـائرون إليه من أنواع بـره وإنعامه، أو من أنـواع تعذيبـه وانتقامه، فإنـه لو اقتصر على النفع والضر، لما أنبأ عما ينبئُ عنـه لفظ المحبـة، والبغض، ولفظ الـرضـا والسخط... وهنا أيضا نـلاحظ كيف يحرص على دخول المصلحة في المعنى الشرعي، بل أكـاد أقـول إنـه تجاوز في هـذا النص النفع والضر إلى مجرد المحبة والسخط لأن هذه أعم من النفع والضر بكثير، فإن اللذة تتفاوت بهذه الأسباب تفاوتا شديدا،(53) ثم قوله سـابقا بما رتب عليه من خير أو شر لا يمكن أن نمر على هـذا التعبير دون أن نتذكر ما قـاله سابقـا بأنه يعبر عن المصالح والمفاسد بالمحبوب والمكروه والحسنات والسيآت والخير والشر والنفع

53) الإمام في أدلة الأحكام ص 79 و80.

والضر. فابن عبد السلام رحمه الله لم يغفل وهو في أصول الفقه ما يترتب على الأحكام من منافع ومضار وكون لذة المنافع وألم المضار تتفاوت، وفيه إشارة إلى أن أحكام الشارع ترمي إلى **مقاصد مرادة، وأن طاعته تنطوي على مصالح** ومعصيته **تنطوي على مفاسد**، والمصالح والمفاسد عنده أعم من النفع والضر.

وهذا منهج جديد في البحث في أصول الفقه، والمؤلف نص على هذا حتى قبل البحث في الأدلة، حين قال أدلة الأحكام ضربان :

أحدهما لفظي يدل بالصيغة تارة وبلفظ الخبر أخرى.

والثاني معنوي يدل دلالة لزوم إما بواسطة أو بغير واسطة، وهذا قريب مما سيقوله الشاطبي فيما بعد. وفي مباحث الأمر والنهي لم يبحث فيهما كما بحث الأصوليون، وإنما توسع في مدلوله توسعا كبيرا فقال: كل فعل كسبي عظمه الشارع أو مدحه أو مدح فاعله أو فرح به، أو أحبه، أو أحب فاعله، أو رضي به أو رضي عن فاعله... أو نصبه سببا لمحبته، أو لثواب عاجل، أو آجل، أو نصبه سببا لذكره، أو لشكره هو أمر لبناء حكم عليه)، وهذا ملحظ لم يلحظه الذين كرسوا القول بأن المجتهد يكفيه معرفة آيات الأحكام، وحددوها تحديدا في خمسمائة أو ما يقاربها، وما جعلوه في صيغ الأمر والنهي مما لم يعرج عليه.(54)

وسأضرب لذلك مثلا من فتوى أفتى بها عز الدين والشهاب القرافي حاضر فنقلها من خطه وهو قول السائل في سؤال مكتوب موجه إلى عز الدين مباشرة: (ما رأى علماء الأنام فيما نشاهده الآن من هذه البدع التي تحدث أمام السلاطين من الانحناء لهم حتى يكاد يكون سجودا، ومن الوقوف بعد الجلوس حين حضورهم إلى إلخ. فكان جواب عز الدين ابن عبد السلام أن أخذ الرقعة وكتب فيها قال رسول الله ﷺ لا تحاسدوا ولا

54) وسنرى قريبا أن هذا القول أخذ به الشهاب القرافي وقال به.

تباغضوا الحديث فإنكار ما هـو واقع الآن من ذلك مما جرؤ عليه الناس في هذا العصر المتأخـر يؤدي إلى التباغض. والتباغض يـؤدي إلى مفسدة أعظم من هذه البـدعة، ولـذلك فجوازه أصبح متعينـا لذلك. هـذا ملخص الفتوى بالمعنى لا بـاللفظ. ونصـها في الاختيـارات بعد، وقـد نقلها القـرافي وسلمها والشاهـد منها عندنا هـو الاستفادة من النص بناء على المصلحـة والمفسدة رغم أنه بعيد عن ذلك كل البعد عند من لا يفهم مقاصد الشارع مما شرع.

ثم إن العز بن عبد السلام بعد أن ذكر تلك الأمثلة من الصيغ التي تدل على الأحكام والتي عددها ثلاثا وثـلاثين صيغة مثل لها كلها من كتاب الله. وكذلك فعل في النهي، فقـال: النهي عن كل فعل كسبي طلب الشارع تـركه، أو عتب على فعله، أو ذمه، أو ذم فاعلـه، أو نفي الرضا به، إلى أن وصل إلى سبعة وأربعين صيغة، ثم قال فهو منهي عنه، ومثل لها كلها من كتاب الله وسنة رسوله، ثم تطرق إلى كيفية بيان دلالة الأحكام من الأمثلة، ولم يغفل المصنف المصالح والمفاسد التي جاءت الأحكـام الآمرة لجلبها أو الناهية من أجل درئها.

ثم إن عـز الدين بجـانب اعتماده على أبرز مـا في الأحكام من المصـالح والمفاسـد اعتمد بطـريقة خاصـة به على الاستقـراء في الوصـول إلى أحكام واستنباطها من أدلتها في كتابه الإمام.

فالاستقراء الأسـاس الثاني في التعرف على المصالح والمفـاسد الذي بني عليهـا الكتاب من البـداية إلى النهـاية يـدل على ذلك ما في الكتـاب فلم يكن البحث فيه بحثـا تجزيئيا بمعنى هـذا باب أصول الفقـه وهذا بـاب أصول الدين، أو هذا باب الاعتقاد كما هو شأن المؤلفين في الغالب، ولكنه يبدأ هكذا بيان أدلة الأحكام المتعلقة بالملائكة والمرسلين وسائر العالمين فهو ينظر بهذا المنهج إلى شريعة الله كلا لا يتجزأ، وهذه النظرة الكلية نظرها الغزالي، ولكن ليس في كتب أصـول الفقه. هـذا واحد من الأدلـة، وحين يبدأ في الخوض في

المباحث يبدأ بطريقة استقرائية تساير النظرة الكلية لشريعة الله باعتبارها وحدة لا تتجزأ، ففي الفصل الثاني الذي عقده لتقرير أنواع أدلة الأمر يبدأه هكذا.

كل فعل كسبي عظمه الشرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبه، أو أحب فاعله إلخ ماسقناه، قبل قليل فهو مأمور به.

فهذا المنهج من المؤلف في جميع دلالات الألفاظ المستعملة الدالة على أن الفعل مأمور به لا يمكن إلا أن يكون مبنيا على استقراء لهذه الدلالات التي لم يلحظها غيره، فلم يلجأ إلى معنى الأمر ومباحثه وصيغه كما هو عند الأصوليين، ولعلنا نلمح تأثير هذا في القرافي، ففي بحثه شرائط الاجتهاد عاب ما ذهب إليه الفخر الرازي، الذي حصر الاجتهاد في معرفة خمسمائة آية فقال : (وغيرهم أي وغير فخر الدين ومن ذهب مذهبه لم يحصر ذلك وهو الصحيح، فإن استنباط الأحكام واسع حتى لا تكاد تعرى عنه آية فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ والأمر به، وأن أية آية وقع فيها ذكر عذاب، أو ذم على فعل، إن ذلك دليل تحريم ذلك الفعل وجوبا أو ندبا، وكذلك ذكر صفات الله عز وجل، والثناء عليه، والمقصود به الأمر بتعظيم ما عظم الله، فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم، وحصرها في خمسمائة آية بعيد.(55) والاستقراء الذي اعتمد عليه عز الدين هو جزء مهم مما تبنى عليه المقاصد، والمصالح الكلية، التي جعلها أساسا لبناء الأحكام، هذا المنهج الإسلامي الصرف الناظر نظرة كلية كان قدوة الشاطبي فيما ذهب إليه، ولا نشك أن الإمام الشاطبي اطلع على كتب عز الدين وأخذ منها، وكتاب الموافقات شاهد على ذلك(56) ويكفي أن نرجع إلى كتاب المقاصد لنرى

---

55) شرح التنقيح ص 437.

56) الموافقات كتاب المقاصد ص 48.

الاقتباس من عز الـدين. ولنأخذ بعض كلام الإمـام الشاطبي رحمه الله في كتاب المقاصـد من الموافقات(57) حين كـان يتحدث عن بيـان كون الشـارع قاصدا للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية، والتحسينية، وأن ذلك لابـد له من دليل يستنـد إليه، وكون هـذا الدليل ليـس هو الإجماع ولا التواتر ولا ما شأنه ذلك، وإنما الـدليل على المسألة ثابت من جملة الشريعة، **ودليل ذلك هو استقراء الشريعة والنظـر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العـامة على حد الاستقراء المعنوي** الذي لا يثبت بدليل خـاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفـة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد، تجمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة من جود حاتم، وشجـاعة علي رضي الله عنه وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبـات قصد الشارع في هذه القـواعد على دليل مخصوص، ولا على وجـه مخصـوص، بل حصل لهم ذلك، من الظـواهر، والعمـومـات والمطلقات والمقيدات والجزئيـات الخاصة في أعيان مختلفة، ووقـائع مختلفة، في كل باب من أبـواب الفقه، وكل نوع من أنـواعه، حتى ألفوا أدلـة الشريعة كلها دائرة على الحفاظ على تلك القواعد، هـذا مع ما ينضاف لذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة)، فالمتأمل لهذا الكـلام مع كلام عـز الدين يجد أمرين واضحين.

الأول أن عز الدين ينص على أن كل فعل كسبي عظمه الشارع أو مدحه إلى آخره، فيه دليل على الأمر أو النهي.

ومعنى ذلك أن الأدلة لا تحصى بالأوامر ولا النـواهي، لأن غايتها تدور على شيء واحد هو جلب المصلحة ودفع المفسدة.

---

57) الموافقات كتاب المقاصد ص 51.

ثم يجيء الشاطبي وهو الأمر الثاني فيخطو خطوة أخرى إلى الأمام وهي أن أدلة الشريعة ينضاف بعضها إلى **بعض مع قرائن لتصل** إلى دليل قطعي وهو قطعية المحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية. ثم هنالك إيحاء نشتم منه أن قول عز الدين كان من جملة ما أوحى للشاطبي بدليله الذي ذهب إليه ولا نقول أخذه منه، لأن هنالك فرقا بين ما أراده عز الدين وما نص عليه الشاطبي، ولكن الملحظ العام يجعلهما متقاربين في النظرة الكلية وما أوحت به.

الباب الثاني

في بيان أن مذهب مالك تربة صالحة لظهور علم المقاصد

وفيه فصلان :

الأول : راجع إلى زعيم المذهب نفسه

والثاني : راجع إلى الأصول التي أخذ بها المالكية



الفصل الأول

الراجع إلى زعيم المذهب : مالك بن أنس

لن أتحدث هنا عن مالك زعيم مدرسة الحديث كما قيل ويقال، مما هو معروف مشهور مفروغ منه. ولكن سألمح إلى لمحات قليلة عن أثر العقل في مذهب الإمام. سأتحدث عن مالك الفقيه صاحب الرأي المحتكم إلى العقل ومن أين جاءه هذا الامتياز، وأسارع إلى النتيجة من الآن فأقول : إني أرى أن تأثير العقل جاء من جهتين :

الجهة الأولى : من تربيته طفلا وتلميذا.

والجهة الثانية : اهتباله بالفقه بقدر اهتباله بالحديث وهي نتيجة للأولى.

أما الجهة الأولى التعليمية فإن ما هو مجمع عليه أنه تلميذ ربيعة ابن أبي عبد الرحمان، فقد اشتهر مالك بذلك، واشتهر ربيعة بأنه شيخ مالك في ذلك، واتجاه ربيعة كان اتجاها عقليا واتجاه رأي، ولم يكن اتجاه نقل وحديث وحده، وهذا لا يعني أن هنالك حدا فاصلا بين الرأي والحديث عند ربيعة، وكيف يفهم ذلك وهو ثاني اثنين كانت تدور عليهما الفتوى في المدينة في عهده، كان اتجاهه هو التذوق الفقهي وإعمال الرأي أكثر من غيره، وتلك كانت طبيعته حتى وهو يتلقى العلم طالبا كما هو مشهور عنه، لكثرة جدله ومناظرته، روى ابن خلفون في كتابه شيوخ مالك قال،

(كان ربيعة ابن أبي عبد الرحمان يجلس إلى القاسم بن محمد، فكان من لا يعرفه، يظن أنه صاحب المجلس، يغلب على المجلس بالكلام).(1)

وروى ابن خلفون، أن أم مالك، كانت تلبسه الثياب وتعممه وهو صبي، وتوجهه إلى ربيعة ابن أبي عبد الرحمان، وتقول له، تعلم من سمته وأدبه، قبل أن تتعلم من حديثه وفقهه،(2) أي اقتد به وتأثر به، وليكن قدوتك فيما تأتي وما تذر. هذه وصية الأم للطفل. وروى ابن خلفون فيما نقله عن أبي جعفر محمد بن الحسين البغدادي، أن ربيعة كان أقوى من الزهري في الذوق والغالب عليه الفقه.(3)

والمقصود بالذوق كما هو واضح هو دراية الفقه وفهمه واستخراج معانيه فربيعة المتذوق للفقه، والبالغ فيه القدح المعلى حتى فاق الزهري في تذوقه للفقه والمتعقلن فيه، بل بلغ من اتجاهه للرأي والعقل درجة سمي معها ربيعة الرأي.

ربيعة هذا هو الذي كان الصبي مالك يتردد عليه بعد أن تهيئه أمه لباسا وعمامة وتأمره بملازمته والاقتداء به، وملابسته فيما يأخذ وما يذر، فإذا أضيف إلى هذه الوصية، طبيعة الصبا وهي أن الصبي بطبيعة سنه يتأثر بمعلمه، وبطريقته، واتجاهه، لاشك في ذلك وإذن لا حرج أن نقول هنالك أثر من آثار ربيعة في مالك في اتجاهه إلى الاحتكام إلى العقل، وقد ظهر أثر ذلك في مالك الإمام، فرغم أن الرواة نقلوا أن مالكا، اعتزل ربيعة بأخرة، لما طغى عليه من اتجاه الرأي، فإنه قول لا ينافي تأثره به صبيا وشابا، فإن هذا التأثر ظهر حتى فيما خلفه مالك من آثار فقد روى عن مالك تقديم القياس على خبر الواحد، كما وقعت الإشارة إليه في غير هذا

---

1) شيوخ مالك لابن خلفون ص 83.
2) نفس المكان السابق.
3) نفس المرجع والمكان.

المكـان، وهـذا من التأثـر العقلي وتلك هـي الجهة الثالثـة فيما يـرجع إلى اهتباله بالفقـه.

ونص إمـام الحرمين في البرهان على أن مـالكـا رضي الله عنـه ذهب إلى تقـديـم أقضيـة الصحـابـة رضي اللـه عنهم على الخبر الصحيح، والنص الصريح.(4)

وهذا قاده إلى الأخذ بالمصـالح، اعتمادا على أن استقراء أقضية الصحابة وفتاواهم، ثبت منها أنهم كانوا يسترسلون استرسالا في فتاواهم اعتمادا على المعـاني ومجرد المنـاسبـة، حتى قيل فيـه إنـه ذهب إلى مجرد العقل قبل الإحاطة، وفي هـذا يقول إمام الحرمين في مكان آخـر من البرهان، (فإنه أي مالك، قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولا، وشبه بها مأخذ الـواقع، فمال فيما قال إلى أقضيتهم وفتـاواهم، فهـو لم ير الاسترسـال في المصالح، ولكنـه لم يحط بتلك الوقـائع على حقيقتها).(5) وهذا النـص الذي أوردناه عن إمام الحرمين، يبين كيف أن الإمام مـالكا كان اتجاهه عقليا إلى حد كبير فيما كان يأخذ به من أصـول اشتهر بها، وقد نص أتباعه على ما يفيد ذلك وافتخروا به، قـال ابن القصار في عيون الأدلة (مذهب مذهب مالك **وجوب النظر** لأنه قد استـدل في المسائل باستدلالات واحتـج بقياسات... ومن مذهبـه كما نقل ابن القصار(6) أيضا إبطال التقليـد من العالم للعالم) وهذه كلها للعقل واستخدامه فيها مجال أي مجال. لهذا الاتجاه العقلي ذهب إلى عـدم الأخذ ببعض الأحـاديث رغم روايتـه لها لمجـرد الرأي كما يقـول خصومـه بل وحتى أتباعه، مثل تـركه حديث إذا ولغ الكلب في إنـاء أحدكم فليغسله سبعا أحداها بالتراب أو أولاها بالتراب، حيث قال (ورد الحديث ولا

4) البرهان في أصول الفقه ج 2 ص 117.

5) البرهان في أصول الفقه ج 2 ص 1204.

6) مقدمة عيون الأدلة لابن القصار مخطوط الخزانة العامة بالرباط.

أدري معناه، يؤكل صيده، فكيف يكره لعابه)،(7) وهذا تفسير في اتجاه عقلي صرف. صحيح أن لـه أصـولا يسير عليها في ذلك كما هـو معـروف ولكن غـرضنا هـو إثبات أنـه حتى أصولـه كان اتجاههـا عقليا ولكن في حـدود مقاصد الشرع ومعانيه ومنـاسباته كما لا يخفى. وليس لمجرد الهوى، فإن اتفـاق العلماء حاصـل، كما قال إمـام الحرمين، بأنـه لا يجوز التعلق بكل مصلحة، ومن ظن ذلك بمالك رضي اللـه عنه فقد أخطأ،(8) ثم إن ترك مالك الحديث لمعان ظهرت عنده أمر معـروف عنه مشهور، وقد شنع عليه وعلى غيره ابن حزم ذلك في أحكـامه. وتـابع مالكـا في ذلك أتباعه حتـى قال ابن الباقـلاني القاضي أبو بكـر، كما نقل إمام الحرمين في البرهـان إذا تعارض خبران وتعضد أحـدهما بالقياس تساقطـا وعمل بالقياس، وهـو مذهب لم يرتضه إمام الحرمين منه،(9) وأكاد أقول أن ما ذهب إليه إمام الحرمين من الأخذ بالمصالح على غير ما اشتهر من آراء مذهبه هو تأثره بالباقلاني لكثرة التصاقه بعلمه والتلمذة على كتبه كما لا يخفى.

ولا يهولنك في هـذا مـا هـو معـروف من انقسـام المدارس الفقهيـة إلى مدرسة أثر، وعلى رأسها مالك، ومـدرسة رأي وعلى رأسـها أبو حنيفة، فهو تقسيم ليس على إطلاقه حتى عند الذين ذهبوا إليه، وهو غير مسلم لهم من غيرهم كما أصبح معـروفا الآن، ومع ذلـك فإننا نـؤمن بأن الإمـام مالكـا رحمه الله صاحب حديث، بل إذا ذكر الحديث فمالك النجم كما قال تلميذه الشافعي. ولكن هذا لا ينفي عنه أنه كان له اتجاه عقلي في تفسير النصوص اكتسبه من أستـاذه الذي غرس ذلك فيه في صبـاه، وظهر عنده في كبره في آرائه وأصوله، وفتاواه، ونؤكد من جديد بأننا نريد بهذا التنبيه أن نستلفت الأنظار إلى جانب خفي من جوانب عبقريـة الإمام، وهو اهتباله بالعقل، وأن

---

7) نفس المرجع والمكان.

8) البرهان في أصول الفقه ج 2 ص 1204.

9) انظر البرهان لإمام الحرمين ج 2 ص 1178.

للعقل مجال وأي مجال، في فقهه، وفي مناظراته، ومناظراته لمحمد بن الحسن وأبي يوسف يعقوب صاحبي أبي حنيفة معروفة مشهورة، فقد نقل منها عياض في مداركه ما يصح أن يكون مثالا من الأمثلة في ذلك.

ولعل اهتبال مالك بالفقه وتذوقه التذوق الذي جعله يصل إلى معانيه ومناسباته فيسير على هديها في تأصيل أصول له، وإثبات ذلك في موطإه، بصفة ملفتة للنظر، هو الذي جعل بعض الناس يقول تلك القولة السقيمة في الموطأ بأنه كتاب فقه وليس كتاب حديث وهم تابعون في ذلك ومقلدون لبعض القدامى منهم ابن قتيبة في كتاب المعارف حيث عد مالكا من فقهاء الرأي ولم يعده من فقهاء الحديث،(10) ونقل عن أبي المعين أن مالكا لم يكن صاحب حديث، وإنما كان صاحب رأي. وما ذلك إلا لاغتراره بكثرة ما ثبت عن مالك في فتاواه من اهتبال بالعقل. وعلى أي فالشاهد عندنا من هذه القولة، ليس هو القول بها، ولكن دلالتها على اهتبال مالك بالفقه، حتى اغتر به من اغتر. ولذلك نجد من فقه مالك في الموطأ، وما روى عنه في المدونة وما تبينه أصحابه من أصول مذهبه كما نص عليها، أو ما خرجوه على أصوله أو على منهجه في التخريج والاستنباط من الموطأ والمدونة، وتعامله مع أقضية الصحابة والتابعين الكثير من العقل واستعماله وتفصيل ذلك يجيء في الفصل التالي.

---

10) المعارف لابن قتيبة ص 218 من الطبعة القديمة ذات الجزء الواحد وانظر في كون مالك كان صاحب رأي لا صاحب حديث ما نقله د. علي عبد القادر في كتابه نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي. وكذلك مناهج الاجتهاد للدكتور مدكور.



الفصل الثاني
في بيان أن أصول مذهب مالك أكثرها عقلي أو تعتمد على العقل إلى حد كبير

نتحدث في هذا الفصل عن إبراز مكانة العقل في أصول مذهب مالك الشرعية. ونقصد بذلك الأدلة، ولا نقصد أصول الاعتقاد. وإن كثيرا من أصوله لاعتمادها على العقل لم يأخذ بها غيره أو لم يأخذ بها بالقدر الذي أخذ بها مذهب مالك.

وقبل هذا ولتصور ما نحن بصدده نقول ما هي أصول مذهب مالك روى صاحب الفكر السامي الفقيه الحجوي والتسولي(11) صاحب البهجة على التحفة وغيرهما نقلا عن أبي محمد صالح الهسكوري فيما نقله عنه الفقيه راشد الوليدي صاحب الحلال والحرام أن الأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه ستة عشر.

نص الكتاب العزيز 2 وظاهره وهو العموم 3 ودليله وهو مفهوم المخالفة 4 ومفهومه وهو باب آخر ومراده مفهوم الموافقة 5 وتنبيهه وهو التنبيه على العلة كقوله تعالى: **﴿فإنه رجس أو فسقا﴾** الآية.

ومن السنة مثل هذه الخمسة، فهذه عشرة.

والحادي عشر الإجماع، والثاني عشر القياس، والثالث عشر عمل أهل المدينة، والرابع عشر... ؟ والخامس عشر الاستحسان، والسادس عشر الحكم بسد الذرائع، وزاد بعضهم الاستصحاب ومراعاة الخلاف، والذي قالوا أنه مرة يراعيه ومرة لا يراعيه وزاد البعض المصلحة المرسلة.

---

11) مضت ترجمة هؤلاء الفقهاء جميعا في باب السند.

هذه هي الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه كما نص على ذلك أتباعه وقد أشار القرافي في التنقيح والفروق إلى الأصول على وجه العموم فجعلها تسعة عشر بالاستقراء. ولكن ليس على هذا العد إنما على أساس إحصاء آخر، بحيث جعل الكتاب العزيز دليلا واحدا والسنة كذلك. فما عد فيه أبو محمد صالح عشرة أدلة، عد فيه القرافي دليلين(12) فقط فإذا أخرجنا نص الكتاب ونص السنة على أن كلا منهما دليلا بنفسه والاجماع على أساس أنه متضمن للدليل، وإجماع أهل المدينة على الرأي القائل بأنه لا يكون إلا عن دليل، كما مثل لذلك مالك بالأذان والصاع وما أشبه ذلك، وإجماع الخلفاء الأربعة، وقول الصحابي، على الرأي القائل بأنه لا يقول إلا عن دليل، ولو لم يذكر سنده، ومع ذلك للعقل فيه مجال على الرأي الآخر، كما بيناه في غير هذا المكان. إذا أخرجنا هذه على أساس ما قلنا.

فإن الباقي هي أصول معتمدة على العقل بالدرجة الأولى، ثم النقل بعد ذلك، ولن أسير مع المتأخرين الذين عدوا من الأدلة القياس المنطقي، أو الإلهام الصوفي، أو غير ذلك، وإنما اكتفى بما أورده صاحبنا القرافي وأبو محمد صالح والمأخوذ به عند المالكية إلا من شذ منهم، كابن الباقلاني، وابن الحاجب اللذين لا يقولان بالمصلحة المرسلة، أما القاضي أبو بكر فقد نقل ذلك عنه إمام الحرمين، وأما ابن الحاجب فقد كان تابعا في ذلك للإمام الرازي، والآمدي، باعتبار أن المنتهى ومختصره أصلهما أحكام الآمدي، فعدم القول بالمصلحة من شخصين أو ثلاثة من مذهب مالك لا يقدح في أن المالكية يأخذون بها، ونسبت إليهم ونسبوا إليها، في حين أن الشافعية أو على الأصح متأخروهم لا يقولون بها، وإن قال بها إمام الحرمين ونسبها إلى الشافعي، والاستحسان الذي أخذ به المالكية والحنفية لا يقول به

12) انظر الفروق في الفرق المعقود لبيان أدلة مشروعية الأحكام وأدلة وقوع الأحكام، وشرح التنقيح ص 445.

الشافعية، وحملة الشافعي على الاستحسان معروفة منصوص عليها في رسالته.

والقياس يقول به المالكية ولا يقول به الظاهرية ولا الشيعة الإمامية منهم الذين أطلعنا على بعض كتبهم ممن تأكدنا منه عنهم، والاستصحاب يقول به المالكية وبعض الأئمة الآخرين، ولا يقول به الحنفية، وجمهور المتكلمين، والبراءة الأصلية، وهي استصحاب حكم العقل في عدم الحكم يأخذ به جل المالكية وإن أباه بعضهم كالأبهري من المالكية أيضا ولا يقول به بعض الأئمة.

وسد الذرائع، يقول به المالكية ويأباه البعض من المذاهب الأخرى ويكتفي بنسبته إلى المالكية، ولا يقول الحنفية والشافعية بالمنع من الذرائع.(13) والعوائد ينسبها غير المالكية إلى المالكية بل وقد قال القرافي، ينقل عن مذهبنا أن من خواصه، اعتبار العوائد والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع،(14) ورغم أنه لا يسلم بذلك ولا نسلم معه بذلك. فإن النقل كذلك.

ثم إن هذه الأصول كلها، توجد في مذهب مالك، وقد يشاركه فيها غيره، ولكن ذلك الغير قد يشاركه في البعض ولا يشاركه في البعض بينما المالكية يأخذون بها جميعا.

هذه الأصول كلها للعقل فيها مجال واسع جدا، وللمصالح والمفاسد دخل فيها، اعتمادا على أن مراعاة مقصود الشارع، يعتمد المصلحة وتلك كلها أمور عقلية وللعقل فيها مجال، فالمصلحة وقد بينا معناها ومبناها، وكيف أن المالكية اعتمدوا عليها وهي أصل عقلي، بشروطها المعتبرة وضوابطها التي نقلها المؤلفون فيها، وسد الذرائع، وهي الوسائل : أي أن الوسيلة إلى المحرم محرمة، ووسيلة الواجب، واجبة أساسها المصلحة،

---

13) انظر أحكام الفصول للباجي ص 690.

14) شرح التنقيح ص 448.

والمصلحة أساسها العقل، فقد ينهى مالك عن عمل مشروع إذا كان يفضي إلى عمل محرم، ﴿**ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله، فيسبوا الله عدوا بغير علم**﴾، فسب الأصنام في حد ذاته ليس محرما، ولكن إن كان يفضي بالسامع إلى سب الله ورسوله، فيكون وسيلة إلى المحرم فيحرم، وهذا المآل أمر عقلي عمل به مالك أكثر من غيره كما قال القرافي.

والاستدلال وهو محاولة معرفة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي، من جهة القواعد، لا من جهة الأدلة المنصوبة، فهو دليل عقلي، لأنه كما يقول القرافي، إما استدلال بوجود الملزوم أو بعدمه، وإما بوجود اللازم أو بعدمه، وضابط الملزوم ما يحسن فيه الجواب بلو، كقوله تعالى : ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾، وضابط الاستدلال بوجود اللازم ما يحسن فيه اللام (لفسدتا).

وإما أن يعتمد الاستدلال على قاعدة أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، فيستدل على الأحكام بهذه القاعدة، وهو دليل عقلي، بل هو مما قامت عليه نظرية المقاصد فيما بعد، والاستحسان، الذي روى أصبغ عن مالك أنه تسعة أعشار العلم كما نقل الشاطبي، دليل عقلي، لأنه جزء من المصلحة وهي دليل عقلي، حتى سماه بعض المتأخرين الاستحسان المصلحي،(15) وقد أخذ به جل المالكية وإن أنكره العراقيون منهم، ونص القرافي على أن الإمام قال به.(16)

والعرف وهو دليل عقلي أخذ به المالكية والبعض من غيرهم لأن استنباط الأحكام فيه مبني على الأخذ بما جرت به العوائد، عند الناس، بشروطه المعروفة، منها أن لا يخالف نصا شرعيا، وإلا أهدر.(17)

---

15) هو الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء الذي له كتاب بهذا المعنى الاستحسان المصلحي.

16) شرح التنقيح ص 452.

17) خلافا لما يريد بعض المتفقهة المتعالمين بدون علم أن يؤولوا ويفرخوا في هذا العصر السقيم.

ونظرا لكون هذه الأصول تعتمد العقل، وللعقل فيها مجال بصفة جلية جدا، على تفاوت فيما بينها كان الباحثون يستدلون بها ويردون على من زعم أن الدين يعارض العقل. ورحم الله الفقيه الحجوي القائل (إن العقل والدين والعلم إخوة أشقاء، متعاضدون، وأن الأول من أصول الثاني، والثاني أصل للثالث)، ومن أجل أن يثبت ذلك استدل بأدلة أصولية وفروعية ويهمنا منها استدلاله بأدلة من أصول الفقه، اعتمادا على أنها أدلة عقلية، فقال: من المقرر في أصول الفقه أن البراءة الأصلية لا يقبل اجتهاد مجتهد لم يعتبرها، وهي دليل عقلي واستدل بالقياس الفقهي، وهو دليل عقلي استند إلى أصل نقلي، واتفق الأئمة الأربعة على أن القياس من المخصصات وبطبيعة الحال منهم مالك، ومنها اعتبار المعنى المناسب في باب القياس، وعد منها المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والاستصحاب، وزاد وقاعدة اليقين لا يرفع بالشك، وهذه قاعدة لم يذكرها القرافي.(18) والذي يهمنا من هذا أن هناك أصولا عقلية من أصول الفقه اعتمدها مالك ، وإن شاركه غيره في بعضها، وهذا يؤدي بنا إلي نتيجة ما نريد وهي أن الإمام مالكا أو مذهب الإمام مالك كان للعقل دخل في الأصول التي أخذ بها إلى حد كبير، فمذهب الإمام مالك، كان للعقل دخل في الأصول التي أخذ بها إلى حد كبير، فذهب فيه إلى ما لم يذهب إليه غيره، ورحم الله الشاطبي صاحب كتاب الاعتصام، الذي نص فيه وهو يتحدث عن منهج مالك في كيفية اعتماده في الأحكام المتعلقة بالمعاملات والمبنية على المصلحة حيث قال: (فإنه استرسل فيه، استرسال المدل العريف، في فهم المعاني المصلحية(19) وفي هذا القول دليل على الاعتراف بالمجال العقلي الواضح في منهج الإمام مالك. ومن هنا كان للمذهب المالكي ميل إلى المقاصد حتى في

18) انظر في هذا كتابه التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين ص 21.

19) الإعتصام للشاطبي.

الفروع كما سنرى قريبا جدا وفي هذا يقول الشيخ حلولو إن الأحكام في الأيمان مبناها عند كثير منهم على المقاصد لا الألفاظ وهو أصل مذهبنا، وقد نبه الأبياري على هذا في استثناء المساوي(*) هـ.(20) ولا بأس أن نختم هذا الفصل بمثل تطبيقي لما نحن فيه. نقارن فيه ولو جزئيا بين أنظار فقهاء المذهب وأنظار غيرهم وخاصة الشافعية، لتظهر من خلاله رؤية المالكية العقلية للنصوص، وكيف أدت بهم هذه النظرة إلى الوصول عبر تدريج تاريخي طويل إلى النظرة المقصدية، وكيف كانت القواعد الأصولية يتدرج عندهم بناؤها تدرجا من الأساس إلى الأعلى، في بناء محكم، كل يسلم ما بنى إلى ما بعده حتى استوت القاعدة الأصولية قاعدة مقصدية، في حين، أن غيرهم كالشافعية لما لم يهتبلوا بالعقل في التقعيد، قعد بهم الفهم والبحث عن الوصول إلى ما وصل إليه الشاطبي في آخر المطاف، بعد أن مهد له الطريق فحلان سابقان من فحول المالكية.

وليكن مثلنا هذا مما اعتبره أبو محمد صالح أصلا مستقلا من أصول الفقه، وهو :

العموم :

ولن نتحدث عنه إلا من جهة واحدة وقع الخلاف فيها وامتد امتدادا تاريخيا وهو هل العموم من عوارض الألفاظ أو من عوارض المعاني وكيف تدرج تاريخيا.

حين نحاول دراسة هذه الجزئية دراسة تاريخية نجدها مرت بمراحل منذ القرن الرابع الذي حددناه نقطة للبداية باعتبار ما بيدنا من مصادر، إلى الثامن، حيث نراها استوت قاعدة مقصدية.

---

*) صحيح إن الشيخ حلف لو يقصد بكلامه في قوله الأيمان مبناها على المقاصد أي المعاني والقصود ولكن استدلالنا بها ينصب على القدر المشترك الموجود في الكلمة وهو دليل حاصل.

20) حاشية على التنقيح بل شرحه على التنقيح ص 210.

فحين نرجع إلى باب العمومات في البرهان، فإننا لا نجد المسألة مطروحة بهذا الشكل، وإنما نجدها مطروحة بشكل آخر قبله بزمن فهو يقول حاكيا عمن تقدمه، (نقل أصحاب المقالات عن الشيخ أبي الحسن، والواقفية، أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية، هذا النقل على هذا الاطلاق زلل، فإن أحدا لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع، بترديد ألفاظ مشعرة به).(21)

ولا يهمني هنا ما أجاب به وأثبته رادا عليهم مبينا مسلك الخطأ عندهم، وإنما يهمني أن أثبت أنه في هذه المرحلة كان النقاش يدور، هل هنالك تعبير وصيغة لفظية للعموم أصلا أم لا.

هذه مرحلة من مراحل البحث في هذه الجزئية وعلاقتها بالصيغ اللفظية.

وإذا انتقلنا إلى بداية القرن السادس أو أواخر الخامس وهي مرحلة التلاميذ أو المعاصرين للتلاميذ وتلاميذهم. نجد البحث في هذه الجزئية قد تطور، وأصبح النزاع على الشكل التالي، قد تقرر أن لصيغ العموم ألفاظا معينة، أي أن العموم من عوارض الألفاظ، نجد هذا عند السرخسي المعاصر لتلاميذ إمام الحرمين فهو يقول: وذكر أبو بكر الجصاص أن العام: ما ينتظم جمعا من الأسامي أو المعاني وهو سهو منه.

ثم قال السرخسي عن الجصاص وذكر أن إطلاق لفظ العموم حقيقة في المعاني والأحكام كما هو في الأسماء والألفاظ، ويقال: عمهم الخصب وعمهم الخوف، باعتبار المعنى من غير أن يكون هنالك لفظ، وهذا غلط أيضا فإن المذهب أنه لا عموم للمعاني حقيقة وإن كان يوصف به مجازا.(22)

فهذه المرحلة تتلخص في اختفاء مناقشة الأقوال التي تقول بأنه لا توجد للعموم صيغ في الألفاظ، ويجيء الجزم بأن العموم له صيغ خاصة يعرف بها وهذا تقدم في النظر، وبمقابل اختفاء نظرية القول بعدم الصيغ ظهر

---

21) البرهان ج 1 ص 320.

22) تمهيد الفصول في الأصول المسمى بأصول السرخسي ج 1 ص 125 و126.

للـوجود رأي يقـول إن العمـوم كما يفهم من اللفـظ بصيغتـه الخاصـة، فكـذلك يفهم من المعاني، ولكنـه رأي فردي نسب إلى الجصـاص خاصـة. وخطأه فيه السرخسي وقال وهذا سهو منه، وهـذه التخطئة هكذا تفيدنا أنه رأى خـاص، وأنـه لم يشع، رأيـا إلا عنـد قائلـه وهـو الجصـاص، بـدليل التخطئة، لأنه لـو كان أخذ مكانه في المذهب لاعتبر رأيا ضعيفـا أو ما يشبه ذلك، ولا يعتبر خطأ ويوصف بـذلك، بل إن السرخسي نص على قول المذهب صراحة حين قال فإن المذهب أنه لا عمـوم للمعاني حقيقة وإن كان يوصف بـه مجازا. هذه مـرحلـة من تـاريخ مصطلح العموم هـل هو من عـوارض الألفاظ أو المعـاني كما هو في آخر القـرن الخامس، أما إذا انتقلنـا من آخر القرن الخامس إلى السادس نجد هذا المصطلـح قد تحرك شيئا ما، إلى نوع من التحديـد والتجديد فـانتقل من الخطأ الصريح، إلى الخطأ الضمني المعبر عنه بالزعم. ويمثل هذه المرحلة فيما توصلنا إليه ابن برهان(23) المتوفي سنة 518 حيث نجده يقول: وقد اختلف العلماء في أن العموم هل يختص بالألفاظ أم هو موجـود في المعاني، فقـال قوم العمـوم من خصائص الألفـاظ، وهم الأكـثرون. وزعـم قـوم أن العمـوم موجـود في المعـاني حسـب وجـوده في الألفـاظ.

وعمدة الأولين أن العمـوم ما تنـاول شيئين فصاعـدا من جهـة واحدة، وهذا لا يتصور وجوده في المعاني، فإن المعاني لا تتعدى محلها الذي قامت به، فمركب العموم معدوم.

وعمـدة الخصم أن العـرب أطلقت لفظ العمـوم على المعـاني فقـالت عم الخصب والمرض والمطـر، وعـدل عـام، وعمهم الخير. وقـد رد عليهم ابن برهان أدلتهم في نظـره وأطال في ذلك. ولكن ما يهمنا هـو استمرار التخطئة

23) ابن برهان الوصول إلى علم الأصول ج 1 ص 203.

ولو بصفة وصيغة أقل، لمن قال بأن العموم من عوارض المعاني أيضا.

أما إذا انتقلنا إلى آخر القرن السادس وأوائل السابع فإننا نجد الآمدي يحكي في ذلك أقوالا(24) ونجدها انتقلت من التخطئة الصريحة أو الضمنية إلى التضعيف فقط، ويحكي في ذلك أقوالا ثلاثة عند الأصوليين بصفة عامة، ولا يقتصر على المذهب الشافعي فقط، كما لاحظناه عند السرخسي الحنفي الذي خص التخطئة بالمذهب، وهذه الأقول كما حكاها الآمدي هي أن العموم لا يصدق على المعاني نهائيا. وهذا قول قديم مازال آخذا مكانه. ولكنه لم يقل به المالكية، هكذا نص الآمدي.

وقول يقول أنه من عوارض المعاني مجازا وهو رأي السرخسي من الحنفية، بل عبر عنه برأي المذهب. ومعنى هذا أن هذا القول أيضا أخذ مكانه في الأصول، وأصبح معترفا به على أنه رأي أصولي تقول به طائفة من الأصوليين. وقد ارتضاه أيضا الآمدي، ونسبه لأكثر الأصوليين.

وهنا نجد أنه ظهر للوجود قول ثالث وتكرس أنه قول أصولي كذلك يحكى، وهو أنه من عوارض المعاني حقيقة. وبذلك لم يعد هذا القول خطأ كما في زمن السرخسي، وإنما أصبح قوله مكرسا وإن نسبه الآمدي إلى الأقلية. هذه مرحلة أخرى من مراحل عمر هذا المصطلح أو هذه القاعدة وهي :

اختفاء تخطئة القول بكون العموم من عوارض المعاني حقيقة وتكريسه قولا في العلم وإن كان أصحابه قلة. وإذن استمرار اختفاء مناقشة القول بأن العموم لا صيغة له، وتعضيد القول بأن العموم من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة، وهذا القول الذي عد أصحابه كثرة بمعنى أنه القول

24) انظر الإحكام الجزء الأول عند كلامه على العموم.

الراجح في العلم هذا ما كرسه الآمدي. الذي عاش طرفا في القرن السادس وطرفا من القرن السابع.

ثم جاء بعده تلميذه في الأصول ونقصد بذلك ابن الحاجب المالكي. فرغم أن ابن الحاجب هو تلميذ في الأصول للآمدي، ورغم أنه تابعه في كثير من نظرياته ومنها عدم القول بالمصلحة فإنه في هذه القاعدة تخطى أستاذه الآمدي وصار خطوة من الناحية العقلية فقال: إن العموم كما هو من عوارض الألفاظ هو كذلك من عوارض المعاني. ودافع عن ذلك،(25) فخطا خطوة في التعقلن وخالف ما نسبه الآمدي إلى الأكثر وقال بأن العموم من عوارض المعاني حقيقة لا مجازا، بعد أن ساق الأقوال فيه.

ثم جاء القرافي تلميذ ابن الحاجب فخطا خطوة أخرى في الاتجاه العقلاني، فحين قرر المسألة في كتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لم يعرج على الخلاف، ولا حكى الأقوال كما فعل أستاذه ابن الحاجب من ترجيح، قول الأقل. بل خطا خطوة إلى الأمام في نفس الاتجاه العقلي مائلا إلى النظرة الشمولية التي تحاول البناء على المقصد رغم أنه لم يصل، فعنون للقاعدة في الباب الثالث من عقده هكذا: الباب الثالث في بيان أن العموم من عوارض الألفاظ وعوارض المعاني، ثم راح يبين رأيه دون التعريج على ذكر الخلاف نهائيا، ودون التعريج على ما قيل هل هو من عوارض المعاني مجازا أو حقيقة إلخ... ما سبق وإنما راح يقرر مباشرة المسألة والقاعدة بقوله أعلم أنا كما نقول لفظ عام أي شامل لجميع أفراده فكذلك نقول للمعنى أنه عام أيضا. فنقول الحيوان عام في الآدمي والبهيم، والعدد عام في الفرد والزوج، واللون عام في البياض والسواد والسعر قد يكون عاما في البلاد وقد يكون خاصا، ونقول مطر عام، وعدل عام في الرعية. وهذه كلها عمومات معنوية، لا لفظية، فإنا نحكم بالعموم في هذه الصور على هذه

---

25) انظر ما نقله السبكي في ذلك عنه في الإبهاج ص 82 من ج 2.

المعاني عند تصورنا لها، وإن جهلنا اللفظ الموضوع بإزائها. وهل هو عربي أو عجمي، شامل أو غير شامل. وأما عموم اللفظ، فلا نقول هذا اللفظ عام حتى نتصور اللفظ نفسه ونعلم من أي لغة هو، وهل وضعه أهل تلك اللغة عاما شاملا أو غير شامل... ثم قال: إن المعنى العام هو صورة ذهنية تنطبق على أمور خارجية انطباقا عقليا. إلخ ما قال.(26)

هذه خطوة ثالثة في الاتجاه الشمولي والنظرة الكلية، ولكنها لم تكتمل لأن الشهاب وقف عندما نقلناه عنه. وإن عدم اكتمال النظرة الشمولية عنده في إطلاق العموم على المعاني كذلك، هو الذي جعله يستشتكل مسائل على المذهب سنراها قريبا.

ثم جاء الشاطبي بعد الشهاب فخطا خطوة أخرى في التعميم للمعنى العام وأوصله إلى القواعد الكلية ولم يعرج على العموم اللفظي نهائيا إلا من حيث بيان مكانه. فقال في الموافقات(27) في الفصل الذي عقد للعموم والخصوص.

(والمراد هنا العموم المعنوي كان له صيغة مخصوصة أم لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة وغيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم وغيره أنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الاطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أم لا، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي **الأدلة الاستقرائية المحصلة بمجموعها على القطع بالحكم** المخصوص، بخلاف العموم... لا كلام في أن للعموم صيغا وضعية، فالنظر في هذا مخصوص بأهل العربية، وإنما ننظر هنا في أمر آخر... هذا الأمر الآخر هو النظر إليه **بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها**، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك، وهذا الاعتبار استعمالي، والقاعدة في الأصول العربية أن

26) انظر الباب الثالث من العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي مخطوط الزاوية الحمزية.

27) الجزء الثالث ص 260.

الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي، كان الحكم الاستعمالي... وإذن فالعموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من صيغ العموم فقط بل له طريقان :

أحدهما الصيغ إذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ. والدليل على ذلك أمور: أحدها الاستقراء هذا شأنه، فإن تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به مطلقا.

والثاني أن التواتر المعنوي هذا معناه.

والثالثة أن قاعدة سد الذرائع عمل بها السلف بناء على هذا المعنى... ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية. وذلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرأ معنى عاما من أدلة خاصة، واطّرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن له، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقري كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه **ومن فهم هذا هان عليه الجواب عن الإشكال الذي أورده القرافي على أهل مذهب مالك** حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعي بقوله تعالى : ﴿**ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله...**﴾ الآية وقوله تعالى : ﴿**ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت**﴾، الآية قال القرافي هذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد أصل الذرائع في الجملة، وهذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهو بيوع الآجال ونحوها. وبعد أن نقل الشاطبي إشكال القرافي.(28) قال وهذا غير وارد لأن الذرائع قد ثبت سدها في

28) أورد القرافي أشكاله الذي أشار إليه الشاطبي في الفرق الرابع والتسعين والمائة من الفروق.

خصوصات بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقا عاما، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة ولا خلاف أبي حنيفة.(29) انتهى كلام الشاطبي.

ومرادنا من تتبع هذه الجزئية عند الأصوليين أمران.

الأول الاستدلال على أن المالكية حين كان من أصولهم الاعتماد على الأصول العقلية والسير مع العقل في فهم النصوص النقلية كانت أبواب الفهم مفتوحة أمامهم. وإن كل واحد من أئمته يدفع بالقاعدة في اتجاه المعنى العقلي الشمولي حسبما يصل إليه فهمه. ثم يتمم الذي يجيء بعده مرحلة أخرى إلى الأمام حتى يصلوا بها إلى اعتبارها قاعدة مقصدية عامة قطعية. وذلك ما فعلوه في العموم المعنوي.

وثاني الأمرين أن هذا الاتجاه في مذهب مالك كان تربة صالحة لظهور نظرية المقاصد وهذا دليل واحد عليها.

في حين أن الشافعية حين لم يتجهوا هذا الاتجاه لم يصلوا إلى ما وصل إليه المالكية في هذه القواعد من اعتبارها مقصدا عاما، تدخل تحتها الجزئيات دون حاجة إلى دليل خاص على خصوص نازلة بعينها، مادام قد ثبت من استقراء مواقع المعنى أمر كلي.

ومع أن كثيرا من الشافعية تتلمذوا على الشهاب إما بصفة مباشرة وإما على كتبه كابن السبكي، والأسنوي وابن أبي شريف من المتأخرين لم تتغير نظرتهم إلى قاعدة العموم أنه من عوارض الألفاظ حتى إن ابن أبي شريف وهو متأخر جدا، لم يزد على نقل قول ابن الحاجب الذي سقناه قبل، أما الأسنوي فبقي متمسكا بأن العموم من عوارض الألفاظ على الصحيح عنده على عكس المالكية كما بيناه.

---

29) الموافقات ج 3 ص 260.

ولسنـا ننفي أنـه حين ركد العقل ركـد الابتكـار، ولم تعـد هذه النظـرة الشموليـة المعتمدة على الفهم الكلي للقواعـــد تأخذ بعقـول العلماء والفقهاء، ولو بلغوا مـا بلغوا من العلم، وهذا مثال من ذلك يدلنا على بعـده وهو مما نحـن فيه.

ذلك أنه سبق لنـا القول قريبـا جدا أن الشـاطبي من أجل الـوصول إلى قـاعدة كليـة مقصديـة تفيـد القطع بناء على الاستقـراء اعتمد على العمـوم المعنوي، لا على العمـوم اللفظي فقال، والمراد هنـا العموم المعنـوي من حيث النظر إليه بحسب مقاصد الاستعمال.

هـذا الاتجاه الـذي يعتبر من المحـاسن عند الشـاطبي ومعـه أصحـاب المقاصد، اعتبر زلة عند المتأخرين حين ركد العقل والابتكار، من هؤلاء الذين اعتبروا ذلك زلة من الشـاطبي العلامة المجتهـد أحمد بن مبارك اللمطي(30) حيث قال بأن (ما ذهب إليـه الشاطبي من اقتضاء الجزم بالعمـوم وإفادته القطع به، في أول وهلة مخالفة لما وقع الاتفاق عليه، من أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بـالعموم بل حتى يبحث عـن المعارض، ويطـول خوضـه في ذلك حتى يحس من نفسه العجز... ويعلم من أن سعيه بعد ذلك ضائع لا يفيده شيئا وحينئـذ يحكم بالعموم ولا يسعـه القطع به لأنه استنـد في حكمه إلى عدم الوجدان... إلى آخر ما قاله في رأي الشاطبي في العموم وأنه لا قطع فيه وإنما غايته الظن).(31) وفي نقد الإمام اللمطي لأبي إسحاق الشاطبي ما يفيد اختـلاف رؤية كل من الإمـامين اللمطي والشـاطبي. وهو دليل على تـوقف النظرة العقلية التي كانت تعتمد المقاصد العامة من العموم المعنوي التي تفيد

---

30) أحمد بن مبارك اللمطي السجلماسي العلامـة المجتهد شيخ علماء فاس الذين سلمـوا له المقادة في عهده مضت تـرجمته في السند له رسـالة سماها تحرير مسألـة القبول على ما يقتضيه قـواعد الأصول كان أسبـابها مناظرة وقعت بينه وبين أحد شيـوخه تصل أوراقها إلى 86 صفحة منها مخطوطة خاصة في خانة العلامة سيدي محمد المنوني حفظه الله. وهي المقصودة في المتن.

31) انظر ص 25 و26 من الرسالة المشار إليها.

القطع عنده كما تقدم، فأصبح ما كان يعد من الحسنات يعد من السيآت.
وبركود العقلية المالكية في الأصول ركد الابتكار ككل، بل نلمس الرجوع بالمسألة التي نحن فيها عند المتأخرين إلى ما قبل ابن الحاجب. فهذا الإمام الشوكاني حين تعرض للمسألة لم يزد على أن نقل فيها من الأقوال ما كان متداولا قبل ابن الحاجب فقال ذهب الجمهور إلى أن العموم من عوارض[32] الألفاظ فإذا قيل هذا لفظ عام صدق عل سبيل الحقيقة... واختلف الأولون في اتصال المعاني بالعموم بعد اتفاقهم على أنه حقيقة في الألفاظ فقال بعضهم إنها تتصف به حقيقة كما تتصف به الألفاظ، وقال بعضهم إنها تتصف به مجازا، وقال بعضهم إنها لا تتصف به لا حقيقة ولا مجازا.[33] ثم راح يسوق أدلة واعتراض كل فريق، ولم يزد على ذلك، ولا عرج على ما كتبه المالكية كالشهاب وابن الحاجب والشاطبي فكأنه لا يعرفه ولا علم له به مع أنه في كتابه إرشاد الفحول كثير النقل عن القرافي في غير هذه المسألة حتى وصل النقل عن الشهاب ما يقارب العشرين مرة.

هذه محاولة تاريخ تطور مسألة واحدة عند المالكية دلالة على الاتجاه العقلي في الأصول والاندفاع في ذلك عكس غيرهم من المذاهب.

لكن بجانب ما أثبتناه سابقا من أن المذهب المالكي تربة صالحة لإنبات نظرية المقاصد وما دللنا عليه عمليا من محاولتنا لتاريخ تطور الفكر المالكي الأصولي في هذه المسألة، باعتباره دليلا عمليا على ما نقول. من أن علماء المذهب وأئمته كان لهم اتجاه عقلي بعيد المدى في الابتكار وأن كلا منهم إذا أخذ خطوة في الابتكار تلقفها منه خلفه وبنى عليها من الجديد ما استطاع

---

32) من فحول فقهاء زيدية اليمن ومجتهديها والمجتهد المطلق كما ادعى لنفسه وهو حقيق به صاحب نيل الأوطار والبدر الطالع وإرشاد الفحول في الأصول، والجيش الجرار على حدائق الأزهار المتوفى سنة.

33) إرشاد الفحول ص 106.

إلى ذلك سبيلا، حتى يصلوا في نهاية المطاف إلى بناء قاعدة كلية قطعية تدخل في نطاق المقاصد، وبطبيعة الحال حين نقول هذا إنما نقصد الوحدان من العلماء الذين هم مؤهلون لذلك.

ثم مع هذا كله وبجانبه نجد الباحثين وخصوصا المعاصرين منهم يكادون يتفقون على أن الريادة في المقاصد كانت لعلماء شافعية، وبالأخص منهم إمام الحرمين والغزالي، وحين يتكلمون عن المقاصد لا يلتفتون إلا إلى ذلك ثم يقفزون إلى الشاطبي وينسون الحلقة المهمة وهي الشهاب القرافي الذي أخذ مشعلها في عهده وحولها إلى مذهب مالك زعامة ورياسة وتوطدت بالشاطبي بعد الشهاب، ثم تكرست هذه السيادة في نفس المذهب في العصر الحاضر بعالمين مالكيين كان أسبقهما الشيخ الطاهر ابن عاشور التونسي، أحد عباقرة المذهب وثانيهما علال الفاسي المغربي، حيث كانا رائدين لمن جاء بعدهما، ثم توارد على الفن باحثون آخرون لم نطلع على مؤلفاتهم، لكن رأينا نتفا منها في مراجع حديثة.

ثم إن الإنسان ليعجب كيف يغفل المذهب المالكي بأصوله التي اعتمدها والتي أغلبها عقلي وعلى رأس ذلك المصلحة المرسلة والبراءة الأصلية والاستحسان وسد الذرائع وكلها لها بالمصالح والمقاصد وثيق الصلة جدا كيف يغفل عن هذا الفن أو البدار إلى مبادئه حتى يأخذ منه البدار في ذلك، فقهاء شافعية إلى عصر الإمام القرافي، أو هكذا يتراءى بادي الرأي. حتى إن الإمام الباجي الذي قضى في الشرق حوالي ثلاثة عشر عاما جال خلالها وطاف على مدارس فقهية، وفقهاء أفذاذ، وفي عصر زعيمين: إمام الحرمين والغزالي، لم نلحظ في كتبه الأصولية كإحكام الفصول، والمنهاج، والإشارة، صدى لهذا النوع من البحث.

قد نعذر الباجي لأنه كان متأثرا في الأصول بشيخه الشيرازي، فقد اقتفى أثره كثيرا في ذلك، ومن قرأ المعونة للشيرازي والمنهاج للباجي حكم

بذلك دون ريب، لكن ما هو التفسير لعدم اطلاع الباجي وهو الطلعة النهم، المضطرب في الشرق لهذا الغرض ما يناهز الثلاثة عشر عاما أو تزيد على كتب الباقلاني، والأبهري، والقاضي عبد الوهاب، وابن القصار، وأمثالهم، وقد كانت في متناوله، لأن معاصره إمام الحرمين كان يعتمد عليها، أم إنه اطلع عليها ولكنه لم يستلفت نظره ما فيها من آراء، كما لم تستلفت كتب إمام الحرمين والغزالي نظره، مع أن أستاذه الشيرازي كان دائم المناظرة لإمام الحرمين، أم إن كتب المالكية لم يكن فيها ما يستلفت النظر، الغالب على الظن أن منهجه الجدلي لم يترك له فرصة للالتفات إلى غير ذلك، بدليل أن كتب إمام الحرمين التي وصلتنا، فيها ما يستلفت النظر بل أكثر من استلفات النظر من حيث المقاصد، لكنها لم تستلفت نظره، ولم يكن لها أثر في كتبه كإحكام الفصول والمنهاج والإشارة مما اطلعنا عليه، فلعل أثر أستاذه شيخ الجدليين في الأصول الإمام الشيرازي صاحب التبصرة والمعونة واللمع، لم تترك له فرصة لذلك، وهذا المرجح، لأن أثر أستاذه الشيرازي في كتبه عظيم، كما قلنا.

مع أن الباجي في كتبه غير الأصولية كان يستدل بالمصلحة ويوجه النصوص التي خالفها بعض التابعين لمجرد المصلحة، مثل ما فعل في المنتقى في تفسير القول بالتسعير، رغم مخالفة ظاهر النص، فقد علل الباجي في المنتقى ذلك قائلا.

إنه نظر لمصالح الناس ومنع الإفساد عليهم، وليس فيه تحجير للباعة على البيع، حتى يكون منافيا للملك، ولكنه منع للبيع بغير هذا السعر على حسب ما رآه **الإمام من المصلحة**(34) وإذن فهل هنالك من سبب لما قيل بأن الريادة في المقاصد كانت لإمام الحرمين مع تلميذه حجة الإسلام وهما شافعيان. والحال أن مذهب مالك كان أصلح تربة لإنبات هذه النظرية بناء

34) المنتقى للباجي ج 5 ص 18.

على أصولـــه التي قال بها، وحتى على فــرض أن الريادة كــانت لـهذين، فلم توقف السير فيهــا طوال القرن السادس والســـابع على رأي بعض الباحثين، كالشيخ دراز شارح الموافقات،(35) حتى جاء الشاطبـــي في القرن الثامن، أو توقف السير طوال القرن السادس حتى منتصف القرن السابع على ما نرى وقد برهنا على ذلك؟(36) إن الجواب عن هـــذا السؤال الـذي نرجـو الله أن يوفقنا فيه هو موضوع الباب التالي.

35) نص على رأيه في ذلك مقدمة تعليقة على الموافقات من الجزء الأول.

36) كما سنلاحظ قريبا في الباب الثالث بعد هذا.

الباب الثالث

المقاصد في مذهب مالك قبل إمام الحرمين
وما قيل من ريادة الجويني في ذلك

وهو فصلان :

الفصل الأول : المقاصد في المذهب قبل القرن الخامس

الفصل الثاني : ما قيل من ريادة إمام الحرمين في المقاصد



الفصل الأول
المقاصد في المذهب قبل الجويني

بعد أن أشرنــا إلى أن مذهب الإمام مــالك أصوله أكثــرها عقلي، أو للعقل فيهــا مجال، وأثبتنــــا أن صــاحب المذهب كـــان يسير في اتجاه العقل كثيرا لدرجة أن بعضـهم عده من أصحاب الرأي كما نقلنا ذلك عن ابن قتيبة.

وأثبتنــا أن المذهب كـان بناء على ذلـك التربة الصــالحة أكثــر من غيره لإنبات نظـرية المصالح أو المقاصــد، فإننا في هذا الفصل محتــاجون إلى أن ندلل على ذلك.

وأول ما نستروح إليه في هذا الفصل أن إمــام الحرمين كان تلميذا لكتب الباقلاني بصفة جادة جـدا، وسنبين هذا في الفصل الثاني بما لا يدع مجالا للشك في ذلك.

والإمام الباقـلاني ثاني اثنين بل أول اثنــين نقلوا أصــول الفقه من طور إلى طور.

ثم لنأخذ هذا النص كمقـدمة لما نريد أن نستـدل به من نقول من كتب المالكية عن أصبغ ومالك.

ففي نوازل الشعبي وسئل أصبغ عن رجل استأجر من يعمل له في كرم على جزء ممــا يخرج من الكرم قال: لابأس بـذلك، قيل له وكـذلك جميع ما يضطر إليه مثل من يستأجر الأجير يحرس له الزرع وله بعضه، قال: ينظر إلى أمر الناس، إذا اضطروا إليــه فيما لابد لـهم منه، ولا يجدون العمل إلا به فأرجـو أن لا يكـــون به بأس إذا عـــم، ومثـــل ذلك كـراء السفن في حمل الطعام.

وقد اعتذر مـالك بمثل هذا في إباحة تأخير الأجـرة في الكراء المضمون في طريق الحج لأن الأكرياء ربما لا يوفون، فعد مالك هذا ضرورة إباحة الدين بالدين، فـالناس مضطرون لهذا والله المخلص... لأنه علـم من مذهب مالك مراعـاة المصلحة إذا كانت كليـة حاجية وهـذا منها(1) هـ/ ولتـوضيح هذا نقـول من القواعـد المعـروفة عنـد المالكيـة أن من شروط العمل بالمصلحـة المرسلة أن لا تخالف نصا أو إجماعا أو قياسا. وهنا حين قال مالك بتأخير أجر الكـراء كان مخالفـا لقاعدة عـدم جواز فسخ الـدين في الدين **ولكن لما كانت مصلحة كلية عامـة حاجية عمل بها وخالف النصوص**. وإذن ما قال به مالك لم يكن من المصلحة المرسلـة وإنما لمصلحة كلية حاجية، وهذا ما سنـراه عند الشهاب والذي كـان يسميه أحيانـا بالمصالح العليا وأحيـانا بالمقاصد، وعن أبي سراج أن من أصول مالك أنه كان يراعي الحاجيات كما يراعي الضروريات.(2)

ثم بعـد هـذا نجـول جـولة في بعض كتـب المالكيـة الفروعيــة حيــث نجـدهم يســيرون في استنبـاطاتهم بنـــاء على الــمقاصد في كــثير من آرائهــم وفتـاويهم، واتكائهـم عليــها حتى قبل الباقـلاني فأحـرى إمـام الحـرمين.

1) نقل فقهـاء المذهب عن ابن أبي زيد أنـه قال في البلاد التــي لا عدول فيها يقـدم للشهادة أمثلهم وإن لم تتـوفر فيهم صفـة العدالـة مع أن هذا مخالف للنـص **﴿وأشهـدوا ذوي عـدل منكم﴾**، **﴿وليكتــب بينكم كـاتب بالعدل﴾**.

وقـد علل ابـن أبي زيـد القيرواني رأيـه هـذا المخـــالف للنص كما نقل الناقلـون عنه **بالضرورة إلحاقـه بالنــاس**، وهذا المثـال بعينه هـو الذي استشـهد بـه الشـهاب القرافي في الفصل الـدال على العلة من شرح التنقيح،(3)

1) انظر ميارة على التحفة ج 2 ص 110.
2) ميارة على التحفة ج 2 ص 109.
3) ص 391.

في معرض تمثيله **للضرورات** المقصدية وهو تعليل مقصدي وليس من باب المصلحة المرسلة لأن من شروط هذه أن لا تعارض نصا.

2) نقل الشهاب عن مالك أن الولي الفاسق لا تسلب ولايته اكتفاء بالوازع الطبيعي وفيها مخالفة **لاشتراط العدالة**، اعتمادا على **الحاجة والمشقة** وهي من الضروريات والحاجيات.(4)

3) خالف مالك اشتراط العدالة في الأوصياء دفعا للمشقة الناتجة عن الحيلولة بينه وبين ما يريد أن يعتمد عليه.(5)

4) خولفت القواعد في السلم والمساقاة والمغارسة والمضاربة إلخ... ما ذكره الشهاب في المكان السابق، كل ذلك **للمشقة ورفع الحرج** وهو أمر مقصدي واضح، فهم في ذلك ساروا فعلا على أساس نظرية مقصدية.

5) قال الشيخ حلولو رحمه الله في شرحه على التنقيح في باب النواهي(6) قال القاضي عبد الوهاب في الملخص: من العلماء من فرق بين النهي والأمر، فحمل النهي على التحريم، وحمل الأمر على الندب، قال أي القاضي عبد الوهاب، لأن النهي يعتمد **المفاسد** والأمر يعتمد **المصالح**، ودرء المفاسد في نظر الشرع أولى من جلب المصالح.

وحين نرجع إلى كتب الباقلاني التي وصلت إلينا وجلها في أصول الدين وليس في أصول الفقه مع الأسف، نجد النظريات المصلحية بالمعنى المقصدي موجودة فيها واضحة، ففي كتاب نكت الانتصار لنقل القرآن يقول في معرض رده على خصومه.

6) أنه تعالى بين بدليل قاطع أن الواجب على الإمام وعلى علماء الأمة التمسك بما يغلب على **ظنونهم أن ذلك هو الأصلح للأمة.**

---

4) نفس المرجع.

5) نفس المرجع.

6) ص 144.

وقولـه إن على الإمام **فعـل الأصلـح** إذا كـان لا يـؤدي إلى رفع نص وأمـر لازم.

7) وقوله إن الله تعالى وكل إلى **الإمام النظر في مصالح الأمة** فإذاً كان من مصالحها عنده أن يجمعها على حرف واحد جاز ذلك.(7)

8) وقال في التمهيد أن طرق الأدلـة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة وعد من هذه الخمسة **حجج العقل.**(8)

فإذا كـان البـلاقـلاني يجعل من الحجج التـي يـدرك بها الحق حجج العقول فما هي هذه الحجج وقد جعلهـا غير القياس وما يشبهه: أليس من حجج العقول النظر في المصالح.

9) وفي باب الأوامر من البرهان(9) نقل إمام الحرمين عن الباقلاني قوله الابتدار إلى الامتثال أو تجويز التأخير مما **لا ينكر عده من مقاصد الأمرين.**

ثم إن كتب المذهب القديمـة قبل الجويني كانت كثيرة التعبير بـالمصالح والمفاسد.

ونجد الأدلة على تقسيم المصالح أو المقـاصد إلى الضروريات والحاجيات موجـودة في كتبهم وأنهم ساروا عليهـا للضرورة والحاجة وخـالفوا في ذلك القواعد ونصوا على جواز مخالفة القـواعد للضرورة والحاجة أن دعا الداعي إلى ذلك، وهذا يذكرنا بالتقسيم الثلاثي الذي أخذه متأخروهم.

فإذا أخذنا بعـض كتب أولئك الأقدمين كالقاضي عبـد الوهاب،(10) فإننا نجد الكثير مما خولفت فيه النصوص للضرورة أو الحاجة.

---

7) نكت الانتصار ص 411.

8) التمهيد ص 19 للبقلاني.

9) ج 1 ص 244.

10) ما بأيدينا من كتب القـاضي عبد الوهاب قليل منها التلقين والإشراف ولذلك كـان ما نمثل به هو الإشراف على مسائل الخلاف.

1 – ففي علة تحريم ربا التفاضل مثلا على أنها جنس مأكول على وجه تمس الحاجة إليه قال ونبه بالبر، على كل مقتات تدعو الحاجة إليه وتقوم الأبدان بتناوله، ونص على الشعير، منبها على مساواته للبر وكل ما في معناه مما يقتات حال الضرورة(11) ثم يقول ولأن الربا شرع تحريمه حراسة للأموال وحفظا لها ولانتفاء الضرورة عن الناس فيها، فوجب أن يكون فيما تمس الحاجة إليه وتشتد الضرورة.

ونجده يعتمد في ترجيحه على رفع الحرج دون شيء آخر **وكون القواعد** يلزم منها **المشقة حين قال.**

2 – مسألة يجوز بيع اللحم باللحم والخبز بالخبز والبيض بالبيض على التحري، ومن أصحابنا من شرط **تعذر الموازين كالبوادي والأسفار.**(12)

ودليلنا أن الحرز في الشرع جعل طريقا إلى جواز البيع فيما شرط فيه الكيل والوزن عند تعذرهما، كالزكاة والعرايا، كذلك في مسألتنا للضرورة، وهي أن الموازين تتعذر وتشق فلو قلنا إنهم لا يقسمون اللحم في الأسفار إلا بميزان، لشق ذلك وأدى إلى ضياعه، ولن يوات الانتفاع، فجاز للضرورة اقتسامه فإذا جاز في القسمة جاز في البيع.

ففي هذا المثال : نرى القاضي عبد الوهاب جعل مطلق قاعدة رفع الحرج والضرورة أصلا وقاس عليه غيره، دون بيان لشروط القياس الجزئي، وتلك هي قاعدة النظر إلى المقاصد التي من أهمها رفع الحرج واجتناب المشقة ولو خالفت القاعدة.

وقال : إن الربا إنما حرم حراسة للأموال وحفاظا لها، ومصلحة للناس ولذلك خص ما تمس الحاجة إليه، والماء أصله مباح غير متشاح فيه فكان منافيا لموضوع المقصود من الربا.(13)

---

11) الإشراف على مسائل الخلاف ص 253 من ج 1.

12) الإشراف ج 1 ص 258.

13) الإشراف ج 1 ص 262.

3 – وفي مسألة جواز بيع المقاثي والمباطخ إذا بدا أولها، وإن لم يظهر ما بعده، وكذلك الأصول المغيبة في الأرض، وهو قولهم كما نص عبد الوهاب، لأن الضرورة تدعو إلى ذلك مع كون الغرر فيه، لأنا لو منعناه لأدى إلى أحد أمرين : إما أن ينفرد الموجود بالبيع، وهو إنما يوجد أولا بأول، فيؤدي ذلك إلى اختلاط ما ظهر بما لم يظهر، فيشق التمييز، أو لا يباع إلا بعد ظهور جميعه وفي ذلك إضاعته وإفساده، **فدعت الحاجة إليه** مع قلة الغرر فيه.(14)

ففي هذه المسألة كان تعليل المالكية أيضا بأحد الضرورات الخمس وهي المحافظة على الأموال من الإفساد، وتتمة ضرورة المحافظة على الأموال، وهي الحاجة، وفي مسألة بيع النجش قال هو مفسوخ خلافا لأبي حنيفة والشافعي، قال ولأنه بيع تدليس وغرر، لأن العادة من الناس الركون إلى مزايدة التجار وأنهم لا يعطون بالسلعة إلا ما تساوي.

فإذا كان على وجه النجش ليغتربه المشتري لم يلزم، ولأن في منع ذلك مصلحة عامة، **وما يتعلق بالمصالح العامة جاز أن يحكم بفساده** كتلقي السلع وغيره.(15)

وقال : الإقرار في المرض لوارث وبين أقاربهم وورثتهم معاملات ومداينة، كما يكون بين الأجانب، ولا يمكنهم فيها إقامة البينة للمشقة، فلو قلنا إن الإقرار لهم في المرض لا يقبل لا نسد على الناس طريق المخلص من المظالم إلا بقطع معاملات الأقارب أو بالأشهاد في كل وقت وكل ذلك موضوع، لما يلحق فيه **من مشقة.**(16)

4 – وقال الشافعي في الجديد المساقاة لا تجوز إلا في الكرم والنخل... قال ومن جملة ما رجح به مذهب مالك أن المعنى الذي له جازت في النخل

14) الإشراف ج 1 ص 265.

15) ج 1 ص 283.

16) الإشراف ج 2 ص 285.

والكرم أن المالك قد يعجز عن تعهده والقيام عليه بالسقي والتنقية، فجازت المساقاة عليه **لهذه الضرورة وهذا موجود في سائر الأصول** نفس الشيء علل به جواز المساقاة على ثمرة موجودة خلافا للشافعي.

5 - وفي مسألة تضمين الصناع ما قبضوه من الأمتعة للعمل خالفوا أبا حنيفة الذي قال يضمن المشترك ولا يضمن الخاص، قال من جملة دليله، لأن ذلك يتعلق به مصلحة الصناع وأرباب السلع، وفي تركه ذريعة لإتلاف أموال الناس، وكذلك لأن بالناس ضرورة إلى الصناع، لأنه ليس كل واحد يحسن أن يخيط ويقصر ثوبه أو يطرزه، فلو قبلنا قول الصناع في الاتلاف لادعوا ذلك ولحق أرباب السلع الضرر، لأنهم بين أمرين إما أن يدفع إليهم المتاع فلا يؤمن منهم ما ذكرناه، أو لا يدفع فيضربهم، فكان تضمينهم صلاحا للفريقين.

6 - وفي مسألة شهادة الصبيان **قال لأن الضرورة تدعو إلى قبولها** لأنا لو لم نقبلها **لأدى إلى أمور ممنوعة،** لأنه إما أن نمنعهم ما ندبناهم إليه من تعلم الحرب والصراع وما جرى على ذلك، لأنهم لابد أن يخلوا بأنفسهم، وقد يكون بينهم الجراح، أو نجيزه فتنهدر دماؤهم، فذلك أيضا غير صحيح أو أن يحضر معهم رجال يحفظونهم وفي ذلك مشقة وضيق.(17)

وفي كتاب المقدمات لابن رشد الجد حافظ المذهب وهو معاصر للغزالي في جل عمره نجده لا يقل عن القاضي عبد الوهاب في النظر إلى المقاصد ورفع الحرج، يقول في كتاب تضمين الصناع: (الأصل في الصناع أن لاضمان عليهم وأنهم مؤتمنون وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الأجراء في الإئتمان، وضمنوهم نظرا واجتهادا **لضرورة الناس إلى استعمالهم،** فلو علموا أنهم لا يضمنون ويصدقون فيما يدعون من التلف، لتسارعوا إلى أخذ

17) الإشراف ج 2 ص 285.

أمـوال النـاس، واجترأُوا على أكلهـا، فكـان ذلك ذريعـة إلى إتـلاف الأمـوال وإهلاكها، وللحق أرباب السلع في ذلك ضرر شـديد، لأنهم بين أن يدفعوها إليهم فيعـرضونها للهلاك، أو يمسكـوها مع حـاجتهم إلى استعمالها فيضر ذلك بهم، إذ لا يحسن كل أحد أن يخيط ثـوبه ويعمل جميع مـا يحتاج إلى استعمالـه، فكان هـذا **من الأمـور العامـة الغالبـة التي يجب مراعـاتها والنظر فيها للفريقين**، فكان الحق في دفعهـا إليهم على التضمين، حتى إذا علم إهلاكها بالبينـة من غير تضييع لم يضمنوا، لإزالة الضرر عنهم كما إذا لم يعلم الهلاك والتلف ضمنوا لإزالة الضرر عن أهل الأموال، هذا قول مالك رحمه الله،(18) وتابعه على ذلك جميع أصحابه إلا أشهب، فإنه ضمنهم وإن قامت البينة على التلف)، يقول ابن رشد ووجه (قول أشهب له حظ من النظر فوجـه قوله أنـه لما وجب أن يضمنوا **للمصلحة العامـة كي لا يكون** ذلك ذريعـة إلى إتـلاف الأموال، لأن مـا طـريقـه **المصـالح وقطع الـذرائع لا يخصص في موضع من المواضع**. ولأن قول مالك وابن القاسم أصح، ولأن الذريعـة قد لا تـراعى مع العذر الشاهـد، فإنا نمنعـه أن لا يصلي الظهر في جماعة بعد جماعة لئلا يكون ذلك ذريعة لأهل البدع.(19)

ويظهر لي لو تتبعنا كتـب المالكية وخصوصا القدماء منهم لـوجدنا أثر المصـالح والمقـاصد واضحـا في تعليـلاتهم، في الفـروع وأنهم يبنون عليهـا أحكامهم وفتاواهم ويجعلون تلك **المقاصد أصولا بنفسها ويقيسون عليها** وهو عندهم أظهر منه عند غيرهم.(*) فهذا ابن العربي في الأحكام: رغم أنه تلميـذ الغزالي ولكنـه حين يتحـدث عن أمر مقصـدي يقـول قال علماؤنـا، ومعلوم أن قصده علماء مذهب مـالك لا غيرهم، من ذلك ما جاء في تفسيره

---

18) المقدمات ج 2 ص 243.

19) المقدمات ج 2 ص 144.

*) صحيح أن الشيخ حلـولو يقصـد بكـلامه في قـولـه الايمان مبناهـا على المقـاصد، أي : المعـاني والقصـود، ولكن استدلالنا بها ينصب على القدر المشترك الموجود في الكلمة وهو دليل حاصل.

للآيات الكريمات ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ الآية قال جماع هذه الآية إثنان وخمسون مسألة ثم قال المسألة الثانية والخمسون قال علماؤنا رحمة الله عليهم لما أمر الله سبحانه وتعالى بالتوثيق بالشهادة على الحقوق، كان ذلك دليلا على المحافظة في مراعاة المال وحفظه ويعضد ذلك بحديث النبي ﷺ نهى عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال،(20) وهو يورد، هذا المقصد من المقاصد الداخل في الضروريات الخمس مسندا له لعلماء المذهب دون أن يعرج على كلام شيخه حجة الإسلام، وفي ذلك دليل واضح على أن علماء المذهب كانوا سائرين على النظر إلى المقاصد قبل ابن العربي وبعده.

وفي باب اللقطة.(21)

(إذا جاء طالب اللقطة وأعطى علامة العفاص والوكاء، دفعت إليه، ولا يكلف البينة... لأنه في هذا الموضع **تدعو الضرورة إلى ذلك** لأن البينة لا تقوى على ما يضيع ولا على صفة أموالهم في كل حال، فلو كلفناهم البينة لأدى إلى ترك انتفاع الناس بأموالهم).

وهذا أمر مصلحي من باب الحاجيات والمصالح، وكان الدليل على جواز ذلك أو منعه هو المصلحة والحاجة، وهذا أمر مقصدي داخل في رفع الحرج والمشقة أو الضرورة والحاجة.

ومن كتاب الورع للأبياري إنما يحرم الشيء لمعنى في عينه أو خلل من جهة اكتسابه ومعنى قولنا لمعنى في عينه أن الشرع إنما منعه لمفسدة فيه، ومضرة للعباد، إما متكشفة للخلق كالسم والخمر، أو ملتبسة كتحريم الربا(22) فلو أضر الخبز لحرم في مسألة كونه مضرا.

---

20) الأحكام لابن العربي تحقيق البجاوي ج 1 ص 264.

21) الأحكام ج 2 ص 85.

22) الورع للأبياري وهو كتاب صغير طبع أخيرا بتحقيق فاروق حمادة ص 26 توفي شمس الدين الأبياري عام 616هـ.

فهذا واضح منه أن النظـر إلى الخلل أو التحريم أو التحليل إنما جاء من جهة **النفع أو الضر،** فلابد من ملاحظته وهـذه قاعدة مسلمة عند المالكية قبل عز الدين كما ترى، وذلك راجع إلى النظر **في المصالح والمفاسد،** وهو ما سيبرزه الشهاب في شكل منظم محرر حتى نسب إليه وهو به حقيق.

ثم خذ هـذه النصوص الـواردة في كتاب الورع أيضـا ففيه : قـال مالك رحمه الله يكره سؤر النصراني في الماء دون الطعـام، واعتل بخفة إلقاء الماء ويسارة أمره، ولو كان لا يـرى غلب النجاسة لما كره فضله من الماء، **ولولا أن يكون التفت إلى الحاجة لما أباح سؤره من الطعام والشراب.** وقد علق الأبياري على هذا قائلا :

وفي هذا، التنبيـه على أصل عظيم، وهو أنـه لا تنبني الأحكام على مجرد الخيال واختـلاط الحلال بالحرام، ولابـد من التنبيه لـلأدلة، وإدراك افتراق المسائل ومعرفة **نفس الشريعة** في كل أصل، وهذا لا يقدر عليه الا سماسرة العلماء، وليعلم الموفق، أن أصحـــاب رســول اللـه ﷺ هم أعلـم خلق اللـه بالشريعة وأشدهم ورعـا وماكانوا **يضيقون هذا التضييق**(23) فهذا النص يفيدنا إفادتين ففي أوله نستفيـد أن إمام دار الهجرة كان يبني الأحكام على الحاجة ويجعلها مقصدا من المقـاصد التي تنبني عليها الأحكام كما فعل في التفريق بين سؤر الماء وسؤر الطعام.

والثاني أن على المرء مـراعاة **نفس الشريعة** وهو يعني بذلك مقصدها الكلي فيما نـرى. وفي نص آخر يقـول الأبياري إن اللـه تعـالى خلق أعيانـا وجعل فيها منافع للعبـاد وقضـى بصحة تملكها **لما علم من صلاح العباد** فيهـا ومنع من تملك أمـور وإن أمكن أن ينتفع بها، لأسرار، الله يعلمهـا أو لأمور معلومة... وإذا كان الشيء مما يصـح به الانتفاع اعتيادا والانتفاع به مسـوغ شرعـــا وقضـى الشرع بملكـه لمالكـه... فإنما ملكـــه الشرع لمالكـه

---

23) الورع ص 33 و34.

لتحصيل منفعة وأن يدفع بسببه حاجته أو مضرته وأن يجعل له مصلحة أو كمالا فيها...(24) انتهى.

وإذن فالأمور المقصدية عند المالكية في الفروع كانت متبعة بشكل واضح فهل يعجزون وقد طبقوها في الفروع أن يرقوا بها إلى الأصول؟ هذا بعيد فيما نرى.

ثم إن هنالك أمرا آخر استلفت نظري في الغياثي لإمام الحرمين وهو مؤلف قبل البرهان فإنه حين كان يقرر جواز تولية إمام صاحب كفاية ولو لم تتوفر فيه الشروط إذا كان ذا كفاية في حفظ بيضة الإسلام،(25) قال في معرض الحجاج على خصومه من جملة ما قال (مرموق الخلائق، الدماء والأموال والحرم إلخ... ثم بدأ يعرض حججه في ذلك ويثبت بأن الدماء مصونة ووسائل الكسب مضمونة والحرم مصانة إلخ...).

فوضعه هذه الأمور المقصدية موضع الحجاج والدليل على الخصوم، يفيد أن الخصم مسلم بهذه المقاصد معروفة عنده، وإلا لما جاز لإمام الحرمين الاحتجاج بها، لأنها مخالفة لقواعد المناظرة. إذ من شروط المناظرة أن لا يحتج على الخصم بما لا يسلمه، فإذا احتج عليهم بها فهي مسلمة عندهم وإن كانت مسلمة عندهم، فهي معروفة، وإذا كانت معروفة فليس هو أول القائلين بها كما هو بديهي، ودليل آخر ينضاف إلى ما سبق.

هو أن الشهاب القرافي حين كان يتحدث في الفصل الدال على العلة قال (والثالث المناسبة وهي ما تضمن تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة.

والمناسب ينقسم إلى ما هو محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات، فيقدم الأول على الثاني، والثاني على الثالث عند التعارض)، وبعد أن أورد ما هو ضروري ومثل له، وما هو

24) الورع ص 56.

25) ولعله كان يدافع بذلك عن وزيره نظام الملك.

حاجي ومثل له،... لم يسندها إلى قول فلان أو فلان وإنما نص عليها كأنها مسلمة عند علماء المذهب، فلو كانت معروفة في المذهب لواحد لأسندها إلى قائلها، أو إلى المذهب الذي أخذها منه على غرار ما كان يفعل بأقوال الفقهاء والعلماء، ولكنه أوردها أصولا مسلمة، بل أوردها في معرض الاستدلال على أن المالكية أخذوا بها، مخالفين في ذلك القواعد، للضرورة أو الحاجة أو التتمة وهذا في التنقيح وليس في الشرح الذي جاء بعد التنقيح بأزمان متطاولة.

ولذلك لا يقال بأنه نص على أن الغزالي حكى إجماع الشرائع على الأخذ بالضروريات الخمس فدل ذلك على أنه أخذها منه نصا لأن ذلك جاء في الشرح وما دللنا به كان في متن التنقيح، والشرح متأخر على التنقيح بزمن طويل مما يدل على تداول هذه المقاصد قبل إمام الحرمين وبعده مع تلميذه الغزالي.

ولا يقال أيضا بأن التنقيح ملخص من المحصول فقد أثبتنا في المؤلفات خطأ هذا القول.

ودليل آخر نسوقه على أن وجود هذه المقاصد عند علماء المذهب قبل إمام الحرمين كانت معروفة عندهم، ذلك أن البرهان، تصدى المالكية لشرحه **ولم يتصد له غيرهم وحين** كانوا يشرحونه ويصلون إلى ما فيه من النظرات المقصدية، لم يكونوا ينبهرون لذلك أو يتقاصرون، وإنما كانوا يتكلمون في ذلك كلام العارف الأليف بمثل هذه الأمور، يبينون مقاصده، مستدلين على ما بينوا وشرحوا بالنقل من كتب المذهب، أو بمن تقدمهم في ذلك، وخالفوا إمام الحرمين في تقسيمه الخماسي مقتصرين على الثلاثي منه.

وهذا مثال منهم وإن كان متأخرا عن الشراح القدامى(26) لكن المترجمين له يقولون عن شرحه إنه جميع بين الشرحين اللذين كانا قبله وهما

26) إن المترجمين لهذا الشارح يقولون إنه جمع بين الشرحين المتقدمين أي المازري والأبياري وهو أبو يحيى زكرياء، وكتابه : كفاية طالب البيان في شرح البرهان ويوجد جزؤه الثاني في الزاوية الحمزية. وهو من أصحاب القرن السابع.

مالكيان، ففي مبحث الاخالة عند شرح قول إمام الحرمين أن كل حكم أشعر بعلة ومقتض **ولم يدرأه أصل من الشرع فهو** الذي يقضي بكونه معتبر النظر،(27) قال الشارح.

(تعرض إمام الحرمين لمبحث الإخالة والكلام عليه في أمور، وبعد أن عرف المناسبة بتعريفات قال فاعلم أن المناسبة، المراد به ما هو على **منهاج المصالح**، والمصلحة في الأصل عبارة عن كل منفعة أودفع مضرة لكنها لم تبق **على هذا الإطلاق عند الأصوليين وعلماء الشريعة لأنه** إنما أريد بالمصلحة عندهم **رعاية مقصود الشارع.**

والمقاصد المعتبرة شرعا منحصرة في حفظ العقول والنفوس والأعراض والأموال والأنساب والأديان. فما تضمن حفظ هذه الأمور فهو مصلحة وما تضمن تفويتها فهو مفسدة، ونفيه مصلحة... **وقدمنا أن رعاية المصالح جائز عقلا، واقع شرعا وإذا** لم تعقل المصالح في بعض سمي تعبديا، مع القطع بأنه لا ينفك عنها، ويؤيد ذلك قوله تعالى : ﴿**ما جعل عليكم في الدين**﴾ يقتضي **القول بالمصالح.**

وأيضا فهو الواقع في الشريعة المعلوم منها، **والاستقراء يؤيده، وبيان ذلك أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد بإجماع الأمة...** إلخ ما بين، ثم قال في تقسيم المناسب باعتبار القوة والضعف فمنه ما يقع.

في رتبة الضرورات وهو أقواها وهو **القواعد الخمس** التي أشرنا إليها من حفظ العقول وغيرها. الرتبة الثانية رتبة الحاجات ولا تنتهي إلى رتبة الضرورات... ومن هذا القبيل شرعية المساقاة والقراض فإنه من أبواب الحاجات... وأما المرتبة الثالثة وهي التي لا تكون في محل الضرورات ولا في محل الحاجات، وإنما تقع في رتبة التزيينات والتحسينات وهي تقرير الناس

27) ص 270 من ج 2 من كفاية طالب مخطوط الزاوية الحمزية ويقابله من المتن أي البرهان في المطبوع ص 804 من ج 2.

على مكـــارم الأخـلاق ومحاســن الشيم... ويتعلق بأذيـــال كل واحــد من الضرورات والحاجات مـا هو كالتتمـة والتكملة) هذا كـلام هذا الشــارح في المصـالح وهـو لا يعـد من قبيـل المصلحـة المرسلـة وإنما يعـده من قبيل المصالح العليا أو المقـاصد لأنه عند تقسيم المناسب إلى مـا شهـد الشرع له أو ألـغاه أو سكت عنه ذكـر هنالك قسما منه وسماه المصالح المرسلة وقال بأنه سيأتي الكلام عليـه.

وهكذا يظهر أن الفقهـاء المالكية حين شرحوا البرهان ما كـان كلام إمام الحرمين غـريبـا عنهم، أو مستجدا، وإنما تكلمـوا عنـه كـلام الأليف لهذه المقاصـد، بل وزادوا توضيحـا وتتمة وبيانـا، ما نستطيع القـول معه دون مبالغة أن شيخ المقاصد فيما بعد لم يزد على أن دون ووسع وهذب، ورحم الله الشيخ الطاهر بن عاشـور فإنه نسب إلى الشاطبي التدوين ولم ينسب له الاختراع.

ثم ينقل أبـو يحيى عن علماء المذهب وإن كان لا يسميهم وإنما عـادته أن يقول قال بعض علمائنا... (وما الذي دل على ذلك وليس كل مخيل علما وليس كل استصلاح وجها مرتضى وإذا ثبـت الانقسام وجب الوقف. قلنا نحن نتصفح الشرع واستقراء أحكامـه، ويتبين أن أكثر الأحكام أجريت على المصالــح، والتعبدات قليلـة جدا **فتشير العقـول عند ظهـور المصــالح إلى إحالة الأحكام عليها،** انتهى كلام أبي يحيى.(28)

وبعد.

فهل يحق القول أنــه قد ثبت أن فقهاء المالكية من شراح البرهــان نفسه، كانوا على دراية بالمقاصد، وإن لهم نصوصا صريحة في ذلك كما نقلنا، وأن هذه النصوص فيهـا من الصراحة ما هو واضح جـدا، يدل على الإلف بذلك والدراية وليس على انبهار ومفاجأة، وإذن لا أدري كيف يمكن أن يقال بعد

---

28) من نفس المكان والصفحة من كفاية طالب البيان في شرح.

ذلك أن الريـادة كانت لإمام الحرمين، إن المنطق يقضي بخـلاف ما نسب إلى إمام الحرمين أو الغزالي ولكن الواقع قاض مـع انعدام كتب الباقلاني، وعبد الوهاب، والإمام ابن القصار، والأبهري، بعدم الجزم واليقين، وإن كان الظن حـاصـلا بمقتضى هـذه الأدلـة، والظن أقـرب إلى اليقين، ولعل بعض كتب هؤلاء تظهر فيتحول هذا الظن القريب إلى اليقين.

وقـد أذهب أبعـد من هـذا فأقـول إن إمام الحرمين على جـلالـة قـدره واستقلاله برأيه واعتزازه، كان متأثرا بمذهب مالك وكتب أئمته الأصولية في هذه الأمور، ودليلنا على ذلك أنه يكاد يكون الوحيد في مذهب الشافعي الذي قـال بـالمصـالح كما يعبر عن ذلك علماء المذهب الشـافعي المتأخـرون حين يقولون المصلحة لا نقـول بها وقال بها إمام الحرمين ونسب القول بها إلى الشافعي كما سقناه عنهم في غير هذا المكـان، وأنا هنا لا أتكلم على المصلحة المرسلة بمعناها الاصطلاحي، وإنما أتكلم على المصلحة بمعنى أعم من ذلك، أتكلم على المصلحة التي بنيت عليهـا معرفة المقاصد التـي بنى عليها القول بالاجتهاد، على ما حققه الشـاطبي في كتـاب الاجتهاد من موافقاته، وعلى أي حال فالفصل التالي يزيد هذا الموجز تفصيلا، والله المستعان.

الفصل الثاني

إمام الحرمين وما قيل من ريادته في المقاصد

وهو فرعـان :

الأول إمام الحرمين والمقاصد.

الثاني هل كان إمام الحرمين رائدا أم مقتديا بمن قبله.

الفرع الأول إمام الحرمين والمقاصد :

وهـو مبحثـان سنبحث فيهما مصـدريـن لإمـام الحرمين بـاعتبـارهما المصدران المتوفران لدينا.

أولهما غياث الأمم في التياث الظلم.

وثانيهما البرهان.

أولا غياث الأمم في التياث الظلم :

كان إمـام الحرمين مرافق الوزير نظـام الملك الذي كان المدبر لسيـاسة الدولة فلفحت نار السياسة وجهه، فاتكأ في التنظير على إمام الحرمين الذي لفحت تلك السيـاسة وتنظيرهـا عقله فأنتج هـذا الكتاب الفـريد في الإمـامة والسياسة الشرعية وما أشبهها، ومادار حولها، فاشتد اللفح على عقله حتى كاد يحترق من النضج فأدى بـه ذلك كله إلى منهج مبتكر، وأحكـام مبتكرة مخترعة لم يعتمد فيهـا على نصوص ناطقة، ولا أقـوال سابقة، وإنما لاحظ الشريعة ومدارهـا، فدار حولها، واعتمد على قـواعدها الكلية في بنـاء ما بناه من أحكـام سجلها، فأنطقتـه مـلاحظته للشريعـة كلا لا يتجـزأ، بكثير من

المقاصد في هذا الكتاب، حيث بناه في جله على النظريات المصلحية الكلية التي تنظر إلى المعنى الكلي من الشريعة لاستباط أحكام الإيالة، فكانت فيه كثير من الآراء والنظريات المقصدية التي جاوز بها صاحبها مجرد المصلحة المرسلة إلى المعنى العام من المصلحة التي تعني المقاصد، ولعل هذا التجاوز للمصلحة المطلقة إلى المصلحة بالمعنى الكلي، هو الذي جعل الشهاب القرافي يقول فيه، وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي أمورا، وجوزها وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها، وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة.(29)

وإمام الحرمين كان شاعرا بأنه في كتابه هذا قاصدا إلى بناء أحكام على غير ما هو المعتاد عند غيره من الفقهاء، وقد صرح بذلك حين قال : وإنما غرضي من وضع هذا الكتاب، وتبويب هذه الأبواب تحقيق الإيالات الكلية، وذكر مالها من موجب وقضية، وهذه مسالك لا أباري في حقائقها، ولا أجاري في مضايقها(30) هـ/.

هذا النص تنبيه من إمام الحرمين على أنه يريد الخوض في علم لم يقلد فيه غيره ولم يكتف بهذا، وإنما ساق نصا أصرح من هذا فقال ولست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء، **فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلفى مدونا في كتاب،** ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئا، **بل ألاحظ وضع الشرع، وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه،** وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة،(31) ويقول: ولا يدرك ما ضمناه هذا الفصل من الجمع بين مقاصد ذوي الإيالة وموافقة الشريعة إلا من وفر حظه من العلوم ودفع إلى **مضايق الحقائق ولكل** زمان رسمه وحكمه.(32) بل لعل إمام الحرمين ادعى دعوى

29) شرح التنقيح للإمام القرافي باب عند كلامه على المصلحة المرسلة.

30) الغياثي ص 105 من ط 2.

31) الغياثي ص 266.

32) الغياثي ص 255.

أعظم من هــذا حين قال: (وقد حــار في مضمونه عقول أربــاب الألباب، ولم يحم على المدرك فيه أحــد من الأصحاب. ولست أنتقص أئمــة الدين وعلماء المسلمين ولا أعـزوهم إلى الفتـور والقصور، ولكن الأولين رحمهم اللــه مـا دفعوا إلى هذا الفصل).(33) هــ /.

وإذن إمــام الحرمين حين دفع إلى المضايق كما قــال وكما بينـا سابقـا باعتباره كان منظرا لسياسة الــوزير نظام الملك. لم يساير هوى النفس وما أشبهها من مجرد رأي العقل، واستصوابه. (فمن ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقـلاء ومقتضى رأي الحكماء، فقـد رد الشريعة، واتخذ كـلامه هذا إلى رد الشرائع ذريعــة، هيهات هيهــات، **ثقل الاتبــاع على بعض بني الدهر** فرام أن يجعل عقله المعقــول عن مدارك الرشاد في دين اللــه أساسـا، ولاستصوابه رأسـا(34) وإنما ينســـل عــن ضبــط الشرع مـــن **لم يحط بمحاسنه**، ولم يطلع على خفــاياه ومكــانته، فلا يسبـق إلى مكرمــة سابق، إلا لو بحـث عـــن الشريعة لوجدها أو خـــيرا منهــا في وضــع الشرع...(35) هذه بعــض أقوالــه في ما ذهــب إليــه. فهل نقــول إن كلامــه صريــح في أنه يرجــع إلى ما فعلــه السلف وإلا ما معنــى قولــه: ثقـــل الاتــباع على بعض بني الدهر.

ولعل باستناده إلى ما سماه محاسن الشريعــة والإحاطة بها ذهب به إلى آراء مقصدية مازالت مسجلة في كتبــه نراها لم يستنــد فيها إلى نــص معين أو قياس جزئي، فحين يقرر أن الركن الأعظم في سياسة الدولة أو ما سماه بالإيالة هو البداية بالأهــم فالأهم ويضرب لذلك مثلا بقولــه.

إن هاجــم الكفار بلد الإســلام استوجب وضــع جميع الجنود لمحــاربة الكفار، ودفعهم الإمام إلى ذلك وأرجأ قتــال البغاة، وبرر حكمه هــذا بقوله،

33) الغياثي ص 475.
34) الغياثي ص 220.
35) الغياثي ص 229.

(ومبنى هذا الكلام على طلب مصلحة المسلمين، وارتياد الأنفع لهم، واعتماد خير الشرين إذا لم يتمكن من دفعهما جميعا).(36)

وهذا رأي مقصدي مبني على رتب المصالح ولكنه تنبه إلى أنه قد يستدل عليه فيما ذهب إليه بمعارض موجود نفهم هذا من أنه بعد إدلائه برأيه، أورد على نفسه إيرادا مؤداه : ان هذا يتعارض مع ما سبق من عمل الصحابة، منها : سيرة علي رضي الله عنه مع معاوية ومتبعيه تخالف الرأي الذي ذهب إليه فيما قال، لأن المزية التي كانت تفوت أهل مصر والشام من انقطاع نظر أمير المومنين علي عنهم، لايقابلها قتل مائة ألف من المسلمين، فلو كان المراعى في ذلك الموازنة بين رتب المصالح لكان ذلك يقتضي أن ينحجز علي عن بعض جده ويكف من غربه وحده، وحيث لم يفعل واستهان بالقتلى والصرعى على الشهامة والصرامة، وتنكب الاستكانة، مصداقا لقول رسول الله إن وليتموها عليا ليحملنكم على المحجة الغراء ولو وضع على رقبته السيف، ولا يبعد مسلكه عن ذرى الحق، فإن هذا مؤيد الملة؟

قلنا قد صار أولا طوائف من جلة أصحاب رسول الله ﷺ إلى التخلف عن القتال في زمن علي،... ولم يشتد نكير علي رضى الله عنه عليهم، وكان علي يدر عليهم أرزاقهم... فقد استبان الأصل إذن وهو الذي مهدناه من وجوب النظر للمسلمين في النفع والدفع(37) فما ذهب إليه راعى فيه إذن مصلحة المسلمين بمقتضى الواقع الذي كان يفرض عليه ذلك، وكذلك حين يقول: إذا كان القائم على أمور المسلمين يتعاطى على الدوام ما هو من قبيل الكبائر... ولكنه كان مثابرا على رعاية المصالح، فالقول في ذلك عندي لا يبلغ مبلغ القطع(38) هـ، وهو رأي مقصدي كما ترى، غايته رعاية المصالح

36) الغياثي ص 111.
37) الغياثي ص 115.
38) الغياثي ص 167.

الكلية وتقديمها على القواعد وهي وجوب العدالة من جهة، وتقديم من هو أصلح لأمور المسلمين ولو لم يكن صالحا لنفسه في الأمانة، فاعتماد إمام الحرمين، كان المقاصد العامة دون نص معين، بل ربما خالف ظواهر النصوص في ذلك، فيما ذهب إليه وهو قوله : **الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة فإذا** كان في تقديم الفاضل اختباطها وفسادها، وفي تقديم المفضول ارتباطها وصلاحها، تعين ما فيه صلاح الخليقة،(39) **لأن غاية الشريعة ومقصدها، هو رعاية مصالح الخلق من جلب النفع لهم ودفع الضر عنهم هـ** وهذا الرأي هو الذي أشار إليه الباقلاني في النص الذي سقناه عنه في الفصول السابقة وهو قوله في نكت الانتصار: إن على الإمام فعل الأصلح إذا كان لا يؤدي إلى رفع نص، وقوله إن الله قد عهد إلى الإمام النظر في مصالح الأمة(40) هـ. وحين ذهب وقرر أن الإمام الفاسق إذا كان يقوم بالمصالح لا يستوجب فسقه خلعه، كان رأيه مقصدا صرفا، تجاوز فيه مجرد المصلحة المرسلة التي يقول بها المالكية، في نظره. ونص كلامه في ذلك يبين هذا الرأي فهو يقول : (من شأن الإمام تفريق الأموال بعد الاستبداد في الجباية، والجلب على أهل الشرق والغرب، **ولا يخفى على منصف أن اشتراط دوام التقوى يجر قصاراه عسر القيام بالايالة العظمى**، ثم لو كان الفسق المتفق عليه يوجب انخلاع الإمام، لكان الكلام يتطرق إلى جميع أقواله وأفعاله، ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه، المقتضي خلعه، لتحزب الناس أبدا في مطرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات، **ولما استتبت صفوة الطاعة للإمام ساعة**، فلا يبقى لذي بصيرة إشكال في استحالة **استمرار مقاصد الإمامة مع** المصير إلى أن الفسق يوجب انخلاع الإمام،(41) وهذا رأي مقصدي باعتبار المآلات،

39) الغياثي ص 167.
40) نكت الانتصار ص 411.
41) الغياثي ص 103.

وباعتبار الضرورة والحاجة. وحين نظر في أهل الحل والعقد، لم ينظر إلى أن العدد فيهم تعبدي، أو أنه لابد من إجماعهم، أو ما شابه هذا من الشكليات، وإنما كان مدار رأيه ونظره، حول حصول المنعة والشوكة، وعدم إمكان قوة المخالف في مخالفته، ولـذلك قال: إن بايع رجل واحد مـرموق، كثير الأتباع والأشياع، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه، ويقصد بقوله ما أشرنا إليه، قوله قبل هذا : فإذا تأكدت البيعة، وتأطدت بالمنعة، **واستظهرت بالشـوكة والعدد، واعتضـدت وتأيدت واستظهرت بأسبـاب الاستيلاء والاستعلاء، فإن ذاك تثبت به الإمامة وتستقر** وتتأكد وتستمر، وهذا ما قصده بقـوله، تفيد مـا أشرنا إليه، ثـم قال بعد ذلك أي إذا ثبتت الشـوكة والمنعة والاستيلاء انعقـدت الإمامة، **ولو بواحد،** وإذا بايع رجـال لا تفيد مبايعتهم شوكة ومنعـة قهرية فلست أرى للإمامة استقـرارا، والذي ذكرته ينطبق **على مقصد الإمامة وسرها** فإن **الغرض حصول الطاعة** هـ. فإمام الحرمين دار حول الغـرض من الإمام وقلب الأمور وعلل مـا يعلل واستقرأ فرأى أن مهمـة الإمام هي حصـول الطاعـة من جهة وإيصـال الحقوق إلى أهلها من جهة أخرى وحماية بيضة الأمة.(42)

ورأى أن هذا يتوفـر بالشوكة والمنعة في الإمـام، فجعلها دليله ومعتبره، وقرر إذا توفرت فإن الإمامة منعقدة، ولا عبرة بشروط اشترطها غيره عنده. وهـذا رأي مبني على الـدفع والنفع كما قـال أو على جلب المصـالح ودفع المفاسد. فكـان ما أشرنا إليه من رأيـه في ذلك والذي يشعر كلامـه بعده أنه منفرد بـه، ودليل ذلك ما بعـده حين قال (ورحم الله ناظـرا انتهى إلى هذا المنتهى، فجعل جـزاءنا منـه دعوة بخـير، والمسألة مظنـونة مجتهـد فيها، ومعظم مسائل الإمامة عـرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين).(43)

42) الغياثي نفس المكان.

43) الغياثي نفس المكان.

هذا كلامه ولعل هذا النص يوضح بجلاء النظرة المقصدية عند إمام الحرمين فيما ذهب إليه، بل وتجرؤه على تخطي ما لم يستطع المالكية القائلون بالمصلحة المرسلة تخطيه، وذلك هو ما نبه إليه القرافي حين قال (وإمام الحرمين قد عمل في كتابه الغياثي أمورا وجوزها وأفتى بها والمالكية بعيدون عنها، وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة) ...إلخ وما لنا نسير مترددين وكلام إمام الحرمين من الوضوح في نظرته المقصدية لدرجة تقطع الشك باليقين فهو يقول: (ومعقود هذا الفصل ومقصوده يتحرى مراسم ومناظم، تجري من التفصيل الطويل مجرى التراجم ليستفاد التفصيل والتعليل، وذكر مسالك الدليل مما سبق، ونظم النشر بالمعاقد **المشيرة إلى المقاصد مما نأتي به** الآن)(44) هـ / فالتعابير المقصدية، والنظر بناء عليها كان واضحا كل الوضوح عند الإمام رحمه الله.

وهنالك نص آخر نراه أصرح مما تقدم جميعا في اعتماد إمام الحرمين ما سماه بالقواعد الكلية – وهو التعبير الذي سنراه فيما بعد عند القرافي – وهذا النص هو قول إمام الحرمين بعد أن عرض رأيا في المياه، خارجا عن آراء المذاهب كلها ثم أورد إيرادا قال فيه : فإن قيل هذا الذي ذكرته اختراع مذهب لم يصر إليه المتقدمون، قلنا هذا الفن من الكلام لا **يتقبله راكن إلى التقليد مضرب عن المباحث كلها، بل** متبحر في تيار بحار علوم الشريعة بالغ في كل غمرة إلى مقرها، صال بحرها، صابر على سبرها، بصير بمآخذ الأقيسة في معضلاتها، غواص على مغاصاتها، وافر الحظ من بدائعها. وينكرها الشادون المستطرفون، الذين لم يتشوف فهمهم لدرك الحقائق... ولابد من تقرير الانفصال عن السؤال قبل الاندفاع في مجال المقال فنقول: لو عرضت الكتب التي صنفها القايسون في الفقه، مع ما فيها، من المسائل المرتبة والأبواب المبوبة، والصور المفروضة قبل وقوعها، وبدائع

44) الغياثي ص 119.

الأجوبة فيها والعبارات المخترعة من مستمسكاتهم فيها، استدلالا، وسؤالا، وانفصالا، كالجمع والفرق، والنقض والمنع، والقلب، وفساد الوضع، والقول بالموجب، لتعب أصحاب رسول الله ﷺ في فهمهما. إذ لم يكن لهم عهد بها، **ومن فاجأه شيء لم يعهده، احتاج إلى رد الفكر إليه ليأنس به، ثم يستمر على أمثاله، فمعظم** الوسائل التي وضعوها، لم يلفوها بأعيانها منصوصة، ولكنهم قدروها على مقاربة ومناسبة من أصول الشريعة(45)هـ. فهذا نص واضح من أنه لا يمكن للقايسين إذا لم يراعوا المقاصد كما فعل الصحابة أن يصلوا إلا إلى شك في شك، فبأي شيء يفسر هذا الازدراء بالقياسيين ومصطلحاتهم، غير إغفالهم المقاصد الكلية الواجب اعتمادها.

ويقول إمام الحرمين مرة أخرى، فلو قال قائل ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، ومآخذ الأحكام متناهية فكيف يشمل ما **يتناهى على ما لا يتناهى** وهذا إعضال. لا يبوء بحمله إلا موفق ريان من علوم الشريعة فنقول: للشرع مبنى بديع، وأسس هو منشأ كل تفصيل وتفريع، وهو معتمد المفتي في **الهداية الكلية والدراية،** المشير إلى استرسال أحكام الله تعالى على الوقائع مع نفي النهاية، وذلك **أن قواعد الشريعة** متقابلة بين النفي والإثبات، والأمر والنهي، والاطلاق والحجر، والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى أحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه... ثم هذا المسلك يطرد في جميع **قواعد الشريعة** ومنه يستنبط حكم الله تعالى، وهذا سر في قضايا التكاليف لا يوازيه مطلوب من هذا الفن علوا وشرفا، وسيزداد المطلع عليه كل ما نهج في النظر منهجا... فإذا تقرر هذا فنقول :

المقصود الكلي في هذه المرتبة، أن نذكر في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحى، والأس من المبنى، ونوضح أنها منشأ

45) الغياثي ص 441.

التفاريع، وإليه انصراف الجميع، والمسائل الناشئة منها تنعطف، عليها بني المهود(46) انتهى، ولاحظ عنده التعبير بالمقصود الكلي في هذا، وإن هذا المقصود الكلي منه تستنبط قواعد أصولية. فهذا رأي مقصدي كما ترى بل رأي جديد كل الجدة. ثم خذ قوله في الغياثي أيضا، (لابد للإمام من توظيف أموال يراها قائمة بالمؤن الراتبة، ومدانية لها، فالمملكة لا تقوم بتوقع الاغتنام، ولا بد للإمام بالاعتصام بأوثق عصام. ووزر الإسلام مأمون بأقصى الاحتياط، ولا أشبه ما يرتق، إلا بما يقتنصه القانصون من الصيود، بالإضافة إلى النفقات الدائرة، فلو ترك الناس المكاسب اعتمادا على الاصطياد لهلكوا.

وهذه التشبيهات قدمتها **لأمر مقطوع به عندي، وقد يأباه المقلدون** الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق، فضلا عن ورودها، كلما ظهرت حقيقة ولاحت إلى دركها طريقة، صبروا لجحودها.(47)

فهذا المثال واضح منه ان الجمود على الأقيسة والنظر إلى الجزئيات الذي يتصرف به المقلدون، يتعارض ودرك الحقائق الكلية للشريعة.

والحقيقة الكلية للشريعة الجامعة لها، هي مقاصدها، فإن تعارضت هذه المقاصد الكلية مع أقوال المتمذهبين وأقيستهم الجزئية أو حتى ظواهر النصوص، قدمت الحقائق الكلية عليها، وهذا هو قوله بعد النص المتقدم مباشرة، فإن قيل أليس مذهب إمامكم الشافعي رحمه الله، أن الخراج المستأدي من غير أراضي العراق غير ثابت قلنا: **الذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ عن آحاد المسائل**، ومنشأ الإيالة الكبرى: من الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة.(48)

46) الغياثي ص 432.

47) الغياثي ص 282 و283.

48) الغياثي ص 285.

فإذا ترجمنا هذا الكلام إلى ما نـريد، قلنا : القياس على المسائل الجزئية، إن عارضـه مقصد كلي مقطـوع به، قـدمت المقاصـد على القواعـد الجزئية المذهبية قياسا أو غيره. لأنه إنما رأيناها نظرا إلى الأمور الكلية.(49)

وإذا لم نر في تفصيل مثل الواقعة أصـلا في الشرع فنتبعه، فتبينا قطعا، أن ما عم وقعه، وشمل وضعه، وعم نفعه، فهو أقرب معتبر.(50)

وتأمل قوله : ما عم نفعه وعم وقعه، وشمل وضعه، تجد ذلك ليس من باب المصالح الجزئيـة ولا من باب المصالح المطلقة، وإنما هـو من المصالح الكلية وتلك هي المقاصد فيما نعلم.

ثم حين تعرض لافتراض عدم وجود كفء متوفر الشروط لنصبه إماما، وفـرض وجود فـاسق يشرب الخمـر أو غيرهـا من الموبقـات، ولكنا نـراه حريصا مع ما يخامره من الـزلات، على الذب عن حوزة الإسلام مستمرا في الدين لانتصـاب أسباب الصلاح العـام العائد على الإسلام، وكان ذا كفـاية ونجدة، ولم نجد غيره... فالظاهر عندي نصبه، لأنه لا يعدل ما نتوقعه من الشر من فساده وما ضري به من شرته، مـا يعد من خبال الحق إذا عدموا بطاشا يسـوسهم ويمنع الثوار الناجمين منهم. ومن تأمل مـا ذكرناه، فهم منه، أن الصفـات المشروطة في الإمام وإن كانت مـرعية، **فالغرض الأظهر منها الكفاية والاستقلال بالأمر.**

وتأخير ما يتعلق **بالأمر الكلي في حفـظ خطة الإسلام**، تحريمه واضح بين، وليس التواني فيه بالقريب الهين.(51) هـ.

ومعنى هـذا الكلام أيضـا أنه إذا كان هنـالك نـص جزئي وعـارضه مقصد عـام وتبيـن أن تـرك الـمقصـد العـام، يـؤدي إلى خـلـل، قـدم المقصد الكلي.

---

49) الغياثي ص 268.

50) الغياثي ص 288.

51) الغياثي ص 318.

فإمام الحرمين بنى آراءه هنا على المقارنة بين المصالح العامة والنصوص الجزئية وبين المصـالح فيما بينها عـامة واعم لأن التثبت بمـراعاة الشروط الواجب توفرها في الإمام تحتوي على مصالح، ولكن مراعاتها بجانب انهدام الإسلام كـلا، هو أمـر أخطر من ذلك، فوجب المحـافظة على الإسـلام ولو خـالف ما في تلك الشروط من احترام بعض القـواعـد الجزئية، وهي أمـور مقصـدية واضحـة داخلـة في إحدى الضروريـات الخمس التي تـرجح على غيرها وهي المحافظة على الدين.

وقد كان إمام الحرمين شاعرا بهذا فيما نـرى لأنا نراه كأنه في جدل مع مجادليه وهم ينتقدون عليه آراءه فيجيبهم بقولـه: مستدلا على ذلك بالواقع الملمـوس الذي يعيش فيـه المتجادلـون فمدار الشريعـة على حفظ المقاصـد، وهذه المقاصد محفوظة فلم يبق لمجادليه ومخالفيه ما ينتقدونه ولذلك قال:

مرموق الخلائق على تفنن الآراء والطرائف : الدماء، والأموال، والحرم، أما الدماء فمحقونة في أهبها في أعم الأحوال فإن فرضت فتكة واغتيال، تداركها المترصدون لهذه الأشغال.

وأما الأمـوال، فمعظم الطلبات الخارجة عن الضبط محسومـة، وأسباب المكاسب مضمومة، ومطامع المتعدين أطوارهم مردودة. وأما الحرم فمصونة من جهـة صدر جنـود الإسلام مـرعية محفوظـة من نـزعاتهم ونـزقاتهم محمية... هذا **حكم كلي على مناظم المملكة.**(52) هـ.

– أي أن المقصد الـذي حصل بتجييش الجيـوش وتجنيد الأجنـاد وهو المحافظة على الدين لا يقارن بما يحدثه هـؤلاء الجنود من مخالفات جزئية، مادامت المقاصـد الكلية من حفظ الدين والنفوس والأموال والأعـراض ثابتة، وذلك هو المقصـود الأصيل – والغرض هو استيفـاء قواعد الإسلام طـوعا وكرهـا، والمقصد الـدين. ولكنه لما استمـد استمراره من الـدنيا كـانت هذه

---

52) الغياثي ص 341.

القضية مرعية،(53) ولكن الله فطر الجبلات على التشوف والشهوات، وناط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة **على تمهيد المطالب والمكاسب... فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام. والنظام من الذرائع إلى تحصيل الشرائع.**

ومن العبارات الرائقة الفائقة المرضية في الإعراب **عن المقاصد الكلية في** القضايا الشرعية أن مضمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبا واستحبابا وحتما وإيجابا. والزواجر عن الفواحش وما يخالف المعالي تحريما وحضرا، وكراهية تبين عيافة وحجرا، وإباحة تغني عن الفواحش.(54)

وإذن فالحفاظ على مقاصد الدنيا ناتج عن كونها منها تستمد المحافظة على الدين، وإن شئت قلت هي ذريعة للمحافظة على الدين وليست غاية في ذاتها وسنرى هذه النظرية نمت كثيرا عند حجة الإسلام، وسنرى أن القرافي تابعه في المنهج في هذه النظرة، وإذا كان المقصد الدين، فأي قدر للدنيا بحذافيرها بالإضافة إلى الدين فهذا النص دلل به إمام الحرمين على أن المقصد الأساسي هو الدين ففي سبيله يضحى بالجميع لأن كل المقاصد جعلها الشارع لخدمته، وبعد الدين تأتي المحافظة على المقاصد الأخرى من الضروريات، وهي النفس والمال والعرض والتي سماها الحرم، ومادامت محفوظة، فالمقاصد حاصلة ولا عبرة بالجزئيات، وقد استدل على ما يريد حين قال، (فمن أحيط بحقائق الأشياء في استدادها فليتخيل جريان أضدادها ونقائضها). فهذه إشارة نراها من إمام الحرمين واضحة إلى الضروريات المقاصدية التي تجب المحافظة عليها، ولو خالفت القواعد، إن صادمت المحافظة على هذه الضروريات، وقد رتب الدين أولا، أما النفس والمال فله نص رتب فيه بينهما في ذلك (ومن رأى أخاه المسلم مشرفا على الهلاك،

---

53) الغياثي ص 183.

54) الغياثي ص 181.

وصادف ماله متعرضا للضياع، واستمكن من دفع الهلاك عنه، ولم يتمكن من إنقاذ مـاله، فيتعين الـدفع عن نفسه، وإن عسر تخليص مـاله)(55) هـ. فهذا دليل على أن النفس مقدمـة على المال عنده أما المال والعرض فلم أر في كتاب الغياثي ما يستفاد منه الترتيب بينهما.

ثم إن إمـام الحرمين لم يقف عنـد هـذا، بل رأى أنـه إن تعـارض نص جزئي مع مصلحة كليـة ولو كان قطعي الثبوت قـدمت المصلحة الكلية على امتثـال النص الجزئي، نرى ذلك واضحـا عنـده فيما ورد في الغياثي وهـو فتواه بتحـريم الحج على (نظام الملك)(56) حين قـرر ذلك، وتجاوز فيه إمـام الحرمين النصوص معللا فتـواه بقوله إنه وإن كان واجبـا عليه بالشخص، فإن مـا تعلق به من مصـالح المسلمين والذود عن حيـاضهم، **وما يحصل بحجه من عظيم المفسدة لهم في تعرض عامتهم للمفاسد يجعل الحج في الوقت الذي عينه حراما عليه.**

هذه بعض الأمثلة من الآراء المقصـدية في الغياثي لخصناهـا تلخيصا قد يكون أحيانا مجحفا وعذرنـا في ذلك محاولة الإيجاز، ولكل مزية عيب، وما خلت مصلحة من مفسدة ولو على قلـة وندرة. ثم ننتقل بعد ذلك إلى المبحث التالي وهو:

ثانيا الآراء المقصدية عند إمام الحرمين في البرهان :

وإذا انتقلنـا إلى البرهـان لغـز الأمـة كما كـان يسميـه تـاج الـدين ابن السبكي.(57) وما أظن أن ذلك جاءه إلا بما فيه من آراء خلت منها كتب غيره التي وصلت إلى عهد ابن السبكي أو حافظ عليها بعد ضياع مصادرها، كما

55) الغياثي ص 345.

56) الغياثي ص 353.

57) على ما في ذلك من تعصب مذهـبي وتـاج الدين السبكي رحمه الله كان مذهبيـا متطرفا في كثير من الأحيـان.

كان الحال مع كتب أبي بكر الباقلاني الذي نص السبكي نفسه على أنه لم يصل منها إلى عصره وخصوصا (التقريب والإرشاد) إلا (ملخص الملخص وناهيك بملخص الملخص وما يمكن أن يصل إليه من إيجاز. ومع ذلك كان في أربع مجلدات.

وعلى أي حال فكتاب البرهان لإمام الحرمين حلقة من حلقات الكتب الأصولية التي التفتت إلى المقاصد، لاشك في ذلك، سواء كان مقتديا أو مبتكرا.

وسنقسم البحث المقاصدي في البرهان إلى فقرتين.

الأولى مصطلح المصلحة والمقصد والعلة والحكمة وكيف تطور في البرهان والثانية الآراء المقصدية في البرهان.

1) مصطلح المصلحة والمقصد في البرهان :

لقد تتبعنا بعض التتبع مصطلح المصلحة سابقا وكيف كان التعليل بها ثم تطور التعليل، وكيف ذهب القايسون إلى التعليل بالوصف لتقاعد معظمهم عن الاجتهاد ورتبته، وإن من وصل إلى الرتبة بعد ذلك وحاول الرجوع إلى الأصل احتجوا عليه بالإجماع، وأن القلة القليلة هي التي لم تعبأ بهذا الإجماع من القايسيين، منهم أصحابنا الثلاثة عز الدين والقرافي وعلى رأس الجميع أبو إسحاق الشاطبي، الذي ذهب إلى التعليل بالمصلحة صراحة دون التفات إلى ما قالوه من الإجماع على التعليل بالوصف الظاهر المنضبط الذي هو مظنة المصلحة والحكمة، وقلنا كذلك بأن هنالك أسبابا وتطورات أخرى جعلت البحث في العلة يأخذ أشكالا أخرى.

ونقول الآن بأن بعض تلك التطورات قد كسبت كثيرا من تحديدها في البرهان حيث نجد التعابير عنها تتعدد من الغرض إلى القاعدة إلى المقصد إلخ.

لفظ الغـرض، فـإمـام الحرمين استعمل لفظ الغـرض بعـــدة معـان في البرهان، حتى كاد أن يكون عنده من الألفـاظ المشتركة فأحيانا يعبر به عن المقصـد، بمعنى الغايـــة التي إليهـا يقصــــد وينتهي، أو هـو مجرد الهدف الأخـير من الكلام.

وأحيانا يعبر به عن المعنــى المراد، فيكون عنده الغرض والمعنى مترادفين كأن يقول: فقد حصل الغرض في غلبة الظن.(58)

أو يقول بحنا بالغرض.(59) أو قوله تم إيضاح الغـرض من هذا الفـن. أو قـد أخـرنـا ذلك لأن الغـرض لا يلوح وهـذا منتهى غـرضنـا من هـذا التصدير(60) إذا ثبت ما ذكرنا من معنى السبر وتنويعه وما يفيد منه وما لا يفيد، فلنرجع إلى «غرضنا من إثبات معنى الأصل.(61) هذا معنى من معاني مصطلح الغرض في البرهـان وهو المعنى القريب والمقصود من الكـلام وقد كان أحد مفاهيم المصلحة عند الصحابة والتابعين كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

وقد يستعمل إمام الحرمين في البرهان معنــى الغرض بالمعنى المقصدي الإصطلاحي، (ونحن نضرب لذلك مثلا ننزل عليه بيان الغرض) فهو يقصد بهذا كما يفيده الكلام بيان المقصد والغاية البعيدة (القول الكلي، إن الغرض استيفاء قـواعد الإسـلام طوعـا أو كرهـا. والمقصد الديـن، ولكن لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية).(62)

والغـرض مما نـذكـره يتبـين الآن بأمـر هـو الـشأن كلـه(63) فالمعنى المفهـوم لمصطلح الغرض هنا هو المقصد والغايـة والحكمة، أي المعنى الكلي.

---

58) البرهان ج 2 ص 836.

59) نفس المصدر ص 863.

60) ج 2 ص 857.

61) ج 2 ص 870.

62) البرهان ص 183.

63) البرهان ج 2 ص 770.

ومما يعقد به الغرض، أن كل حكم أشعر بعلة ومقتض ولم يدرأه أصل من الشرع فهو الذي يقضي بكونه معتبر النظر.(64)

واستدل هؤلاء **بأن الغرض الأقصى** من النظر والمباحثة عن العلل غلبة الظن(65) أي الهدف البعيد.

فإذا لاح هذا، انعطفنا على الغرض، وبحنا بالمقصود.(66) أي المقصد.

وإنما أخرنا ذلك لأن الغرض لا يلوح دون ذكر معتصم القائلين بقياس الشبه.(67) فنرى من هذه الأمثلة أن الغرض عنده أحيانا يكون بمعنى المقصد أو المقاصد. هذا فيما يخص مصطلح الغرض.

وقد يعبر عن المقاصد بالقواعد. وهذا أيضا موجود في البرهان مثل قوله(68) فقد صح النقل المتواتر في مصير كل واحد من الصحابة إلى أصل الاجتهاد في مسائل قضى فيها أو أفتى بها، ثم **أحداث قاعدة في الشريعة تستند إليها الأحكام بل يصدر عنها معظم الشريعة** مما لا يجوز السكوت عنه لو لم يكن ثابتا، وإنما يجوز السكوت في المظنونات.

- فهذه القاعدة تعني عنده المقصد الأعظم من الشريعة فهي عنده قاعدة واحدة ترجع إليها معظم الشريعة،وذلك هو مراعاة المقصد الأعظم منها إنها جاءت لمصالح العباد. ثم إن هذه القاعدة عنده ثابتة بمعنى ثبوتا يقينيا وليس ظنيا لأنها لو لم تكن يقينية لنوقش من عمل بها واستند إليها، لأن السكوت إنما يجوز في المظنونات.

- ثم قوله : الشافعي يرسل تصرفه **على قواعد الشريعة غير معرج على مواضع الوفاق والخلاف** ثم ما ذكر ليس بقياس، وإنما يتعلق على حصول الغرض بمسلك أصولي لا يهتدي إليه غيره.(69)

---

64) البرهان ج 2 ص 804.

65) البرهان ج 2 ص 835.

66) البرهان ج 2 ص 853.

67) البرهان ج 2 ص 871.

68) البرهان ج 2 ص 767.

69) البرهان ج 2 ص 907.

- الشافعي أثبت أن الإجماع لا يعقد هزلا، **ثم مزجه بمآخذ العادات وهي من أعظم القواعد في أصول الشريعة.**

- ونفهم من كلام إمام الحرمين أن محل ضعف أبي حنيفة عنده، أنه لم يستند في أصوله إلى **القواعد الكلية** التي هي المقاصد، فهو يقول فيه: أبو حنيفة غير خبير بأصول الشريعة، وهي في حقه منقسمة إلى أصل جهله أو أغفله، وإلى آخر تمسك به وما راعاه وما عقله، وانتهض لتبويب الأبواب انتهاض من لم **يستمد من القواعد.**(70)

فهذا الكلام من إمام الحرمين واضح في أن أبا حنيفة حين كان يؤصل أصوله لم يراع قواعد الشريعة، ومراعاة قواعد الشريعة في الأصول: مقاصدها. نحن ليس يهمنا أحقية ما قال في حق أبي حنيفة فلعله تمذهب منه، ولكن يهمنا من كلامه أن القواعد عنده بمعنى المقاصد هنا.

- القول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه مصلحة تصلح لتمهيد الأصول **والقواعد، وإلى ما لا يتجه فيه ذلك على ظهوره، فأما ما يظهر فيه أمر كلي** فهو كخواص النكاح.(71)

- الإمام مالك لا يشق غباره في ضبط ما يصح من الأخبار والآثار، والأقضية ووقائع الصحابة، ولكنه ينحل بعض الانحلال **في الأمور الكلية حتى** يكاد أن يثبت في الإيالات والسياسات أمورا لا **تناظر قواعد الشريعة.**(72)

والقواعد هنا بمعنى المقاصد.

- الأمر المتبع في ترجيح الأقيسة ما مهدناه قبل الخوض في رسم المسائل، وإن تركنا شيئا لم نتعرض له، **فقد مهدنا ما يرشد إلى قواعد القول** فيه التعلق بالأمثلة، والكلام في بناء القواعد والكليات ذهاب عن مسالك

70) البرهان ج 2 ص 1153.

71) نفس المكان.

72) البرهان ج 2 ص 1292.

التحصيل(73) وقد يستعمل القاعدة بمعنى الأساس وهو معناها اللغوي الأصيل.

– كقوله وما ذكره النظام كفر وزندقة ومحاولة استئصال قاعدة الشريعة، فلم تختص غائلته ومماراته بالقياس بل عمت قاعدة الشريعة.(74)

– وقوله من تتبع قواعد الشريعة ألفى من ذلك أمثلة تفوق الحصر.(75) ومثل هذا كثير لا حاجة للتطويل به لأنه لا يدخل ضمن ما نحن فيه.

– وقد يستعمل مصطلح المقاصد بمعناه الاصطلاحي، وهو كثير أيضا في البرهان والغياثي، وقد يسميها بالمصالح.

– «إن الصحابة رضوان الله عليهم في الأزمان المتطاولة والآماد المتمادية ما كانوا ينتهون إلى وجوه مضبوطة، بل كانوا يسترسلون في الاعتبار استرسال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء، ويرون طرق النظر غير محصورة، فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا ينقلون معاني ومصالح من موارد الشريعة يعتمدونها في الوقائع.(76)

– ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة من وضع الشريعة.(77) قلت : لو لم يكن إلا هذه الكلمة لكفته.

إن النكاح شرع لتحصين الزوجين من فاحشة الزنا وغيره من المقاصد.(78) والذي تحقق لنا من مسالك الصحابة النظر **إلى المصالح** والمراشد والاستحثاث على محاسن الشريعة.(79)

---

73) البرهان ج 1 ص 364.
74) البرهان ج 2 ص 763.
75) البرهان ج 1 ص 297.
76) البرهان ج 2 ص 803.
77) البرهان ج 1 ص 295.
78) البرهان ج 2 ص 914.
79) البرهان ج 2 ص 790.

نعلم إكباب الصحابة على تطبيق الأحكام على المصالح الشرعية وهذه طريقة واقعة.(80)

قيام المعنى مستنده معنى مناسب مخيل، والقول في ذلك ينقسم إلى ما ينقدح فيه **مصلحة كلية تصلح لتمهيد الأصول والقواعد...** فما يظهر فيه أمر كلي فهو كخواص النكاح فإنها مربوطة بأمر ظاهر في استصلاح العباد، فتلك الأمور لا يلفى لها نظير في غير النكاح، وإلا لما تحقق تمييز الأصول بخواصها وتحييزها بمقاصدها، ولصارت القواعد كلها في التكليف تحت ربقة واحدة.(81)

الغاية القصوى في مجال الظنون، غلبتها متعلق بقصد الشارع والمصالح التي تعلق بها أصحاب رسول الله ﷺ.(82)

تأمل هذا الكلام تجد إمام الحرمين مازال يميل إلى القول بالتعليل بالمصالح كما كان صحابة رسول الله ﷺ يفعلون. بل إن إمام الحرمين ذهب إلى التفجع واستحقار طرائق الأصوليين في البحث في الأصول على أساس تجزيئي، أي كل مسألة في قاعدة مفردة على حيالها. وهذا يخالف النظرة الكلية التي يجب أن يسير عليها هذا العلم، وهذا قوله كأنه يتفجع على طريقة الأصوليين التي ساروا عليها. (وسبيل محنة الأصول معرفتها إفرادا في قواعد).(83) فالقاعدة هنا عنده هي القاعدة الأصولية بمعنى أنها قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها، وهو أن تجعل القاعدة كبرى قياس، وتضم إليها صغرى سهلة الحصول لينتج المطلوب، كقولنا أقيموا الصلاة أمر، والأمر للوجوب حقيقة، فأقيموا الصلاة للوجوب حقيقة

---

80) البرهان ج 2.
81) البرهان ج 2 ص 860.
82) البرهان ج 2 ص 838.
83) البرهان ج 2 ص 1148.

هذا معنى قولنا قاعدة أصولية(84) ثم للشارع تأكيدات وتعبدات في رتب البينات على حسب أقدار المقاصد.(85)

إن الصحابة ما كانوا يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأي،وإنما كانوا يحومون على القواعد الشرعية.(86)

وكلام إمام الحرمين هنا يبين بوضوح ما قلناه سابقا بأن الصحابة كانوا يلاحظون المقصد الكلي من النفع والضر، القريب من المعنى العام.

«وشوف الشافعي أنه نزل الشريعة منازلها فقدم كتاب الله، ثم أتبعه بسنة رسول الله، ثم إذا لم يجدها تأسى بالصحابة. في التعلق بالرأي الناشيء **من القواعد الشرعية المنضبطة أصولها.** ولم ير التعلق بكل استصواب لما فيه من الانحلال وانسلال عن ضبط الشريعة. ثم رأى قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يعلل ومالا يعلل... أما ما يعقل معناه فمغزاه فيه: المعنى المخيل المناسب وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشريعة ويدور عليها».(87)

بل إن إمام الحرمين حسبما يظهر من كلامه أنه لا يجوز للقائس حين انعدام النص أن يلجأ إلى القياس الأبعد النظر في **كليات الشريعة ومصالحها العامة** يقول في البرهان (فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات أي الكتاب والسنة المتواترة وخبر الآحاد إلخ... لم يخض في القياس بعد، ولكنه **ينظر في كليات الشريعة ومصالحها العامة ونسب ذلك للشافعي.**(88)

تلكم أمثلة من معنى المقاصد ومصطلحاتها في البرهان وقد بان منها أنه لم يقتصر على المقاصد في البرهان وإنما كان يستعمل هذا المصطلح بجانب مصطلحات أخرى. تؤدي نفس المعنى والغرض بحكم السياق عنده. وهذا

84) انظر جمع الجوامع بحاشية بناني ج 1 ص 17.

85) البرهان ج 2 ص 1210.

86) البرهان ص 441.

87) البرهان ج 2 ص 1159.

88) البرهان ج 2 ص 1338.

المعنى القريب من الترادف لهذه المصطلحات سنلاحظ بعضه عند الشهاب في الفروق فهو يطلق أحيانا القواعد بمعنى المقاصد، وقد يطلق مصطلح المقاصد نفسه أحيانا. وهذا وجه من وجوه التأثر فيما نرى. وسنلاحظ ذلك.

ثانيا : استعمال إمام الحرمين للمقاصد :

ثم نخرج من مدلول المصطلح إلى استعمال هذا المصطلح، وهو الفقرة الثانية أي استعمال إمام الحرمين للمقاصد لأن الفقرة الأولى كانت حول وجود المصطلح، لقد قلنا إن في البرهان نظرات مقصدية واضحة تدل على أن إمام الحرمين كان من رواد هذا الفن أو كما حاولنا أن نقول استتساغ السير في الفن وحذقه عمن قبله فيما راموا إليه فسار فيه وزاد، فلندلل على هذا الرأي الذي نرمي إليه – ونعني به وجود نظرات مقصدية في البرهان – من البرهان.

أول ما نلاحظه أن صاحب لغز الأمة كان له شوف إلى النظرة الكلية إلى الشريعة. بل إن هذه النظرة الكلية التي أخذت عليه أقطاره وكان يدندن حولها في جل أبواب البرهان. ويجعلها موضع مدح لمن تلبس بها، وموضع نقص لمن حاد عنها أو لم يتفطن لها. حتى جعلها من أسباب ترجيح مذهب الشافعي، حين يقول: بأن ذلك من أسباب ما جعلت المذهب أحق بالاتباع من غيره.

يقول في مدح الشافعي ومذهبه في كتاب الترجيح من البرهان (وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشريعة ويدور عليها.(89) ثم يقول طريقة أخرى: (وهي تشتمل على نظر كلي إلى الفروع وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات... فمن نظر إلى الأصول، ثم نظر نظرا كليا إلى الفروع لم يخف عليه من يكون أولى بالاتباع. ولذلك قال في أبي حنيفة رحمه الله ورضي عنه بأنه

---

89) البرهان ج 2 ص 1150.

انتهض لتبويب الأبواب انتهاض من لم يستمـد من القواعد، وعلل ذلك بأنه غير خبير بأصول الشريعة، وأما الإمام مـالك فلا يشق له غبار في ضبط ما يصح من الأخبار والآثـار والأقضية ووقـائع الصحابة، ولا يـدرك آثاره في درك سبل الصحـابة، ولكنه ينحل بعـض الانحلال في **الأمور الكلية** حتى يكاد أن يثبت في الإيالات والسيـاسات أمورا لا تناظر قواعـد الشريعة وكان يأخـذها من وقـائع وأقضيـة لها محامل على مـوافقة الأصـول بضرب من التأويل فكان يتمسك بها ويتخذها أصولا ويبني عليها أمورا عظيمة).(90)

ثم نقول : نظرة إمام الحرمين إلى الشريعة نظـرة كلية إما ابتكارا أو تبعا جعلت صاحب البرهـان يلتفت التفاتـات واضحة ومقصـودة إلى تقعيد تلك القواعد المقصدية في البرهان وهنالك ثلاثة مواضع في البرهان بارزة هي :

* أولها باب ما يعلل وما لا يعلل وترجيح الأقيسة.
* وثانيها باب الاستدلال.

وثالثها كتاب الترجيح ولا نعدم هـذه النظرات في كثير من أبواب البرهان بجزأيه ولكن أبرزها هو هذه المواضيع الثلاثة.

ولنبـدأ بـالفصل الـذي عقـده لما يعلـل ومـا لا يعلل في البرهـان، وذلك للملازمة المعـروفة بين التعليل والنظرة المقصديـة، فمن لا يقول بالتعليل لا يمكن أن يقـول بـالمقـاصد. لأن التعليل وجـه من الـوجـوه التي يتـوصل بصحيح النظر فيها إلى المقاصد الشرعية، يقول إمام الحرمين (من أحاط بما قدمنـاه من الطرق التي تتضمن إثبـات العلل، هان عليه مـدرك هذا الفصل واطرد له النفي والإثبات على أقرب وجه. فإن نظر الناظر ولم يلح له معنى مناسبا لحكم مخيل به، فيعلم أن الحكم ليس معلـلا ويرتد نظره إلى قياس الشبه وهذا أوسع الأبواب فإنه يجري عند إمكان المعنى، ويستمر أيضا عند

---

90) ننبه هنا قبل السير فيما نحن فيه بأننا رأينا في غير هـذا المكان أن هذه التهمة التي وجهها إمام الحرمين لمالك وجهها فيما بعد شهاب الدين القرافي إلى إمام الحرمين.

عـــدم المعنى، وقـــد ضرب بعض المحققين لـــذلك مثـــالين فقـــال: الملتحق بالمنصوص لكونه في معناه يضاهي ارتباط العلم بقرائن الأحوال. وإذا ظهر مخايل خجل أو وجل وأحاط بهما النـاظر، تبين من المنظور إليـه أمرا، وإن كانت الأحوال لا تتحرر عبارة عن اقتضائها العلوم.(91)

فهذا المدخل الـذي جعله إمام الحرمين مـن وجوه القول بقيـاس الشبه وهـو المساواة والمضـاهاة بين الملتحق بـالمنصوص، لكـونه في معنـاه، وبين ارتباط العلم أيضـا بقرائن حـافة بـالأصل، قد تصل بمـلاحظتها إلى العلم القطعي عند الملاحظ لها. هي التي ستكون مفتاحـه فيما نرى إلى نظرة كلية إلى الشريعة تجعلـه يؤسس عليها مـا سيبوح به في بـاب تقاسيم العلل من القـول [بأن ما يعقـل معنـاه يـؤول المعنى المعقـول منـه إلى واحـد من أقسام خمسة].

إما إلى أمـر ضروري لابد منـه في تقرير غـاية الإيالـة الكلية السيـاسية العامـة. وذلك بمنزلـة قضاء الشرع بوجـوب القصاص في أوانـه فهو معلل بتحقق العصمـة في أصل القصاص تصرف فيه وعـداه إلى أن يتحقق **أصل هذا المعنى**(92) وهو الـذي يسهل تعليل أصله. ويلتحق بـه تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة.

فإمـــام الحرمين حين بنى على كـــون التعليل أدى بنـــا إلى أن هنـــالك نصوصا معقولة المعنى.

وإن هـذا التعليل ليس قاصرا على مـلاحظة الجزء بـالجزء أو الأصل في الفرع في مســائل جزئية لأن هـذا ليس جديـرا بالوصـول بنا إلى ما نـريد. ولذلك قال في مكان آخر، سبيل محنة الأصول معرفتها أفرادا في قواعد.(93)

---

91) البرهان ج 2 ص 892.

92) لاحظ قوله أصل هذا المنى دون قوله هذا المعنى.

93) البرهان ج 2 ص 1148.

وقد وقفنا سابقا عند هذه الجملة، وقلنا: لو كانت هذه الجملة وحدها في البرهان لدلت على تذمر إمام الحرمين من منهج الأصوليين، وأنها تشعر بالبحث عن طريقة جديدة لعلها تكون الانتقال من هذه النظرة الجزئية إلى نظرة أعم تعتمد المعنى الكلي والمقاصد الجامعة، ولعل هذا ما سيقع فيما بعد قرنين أو أقل قليلا. فإذا استعملنا هذه النظرة واستقرأنا النصوص بها، وعللنا، ولاحظنا، لوجدنا أن هذه الملاحظة تؤدي بنا إلى كون الشريعة لابد لها من مقصد كلي جاءت من أجله.

ولأدى بنا هذا الاستقراء إلى تعليل أن هذا المقصد لا يمكن أن يخرج عن كونها جاءت لمصالح العباد. وأن هذه المصلحة بحكم الضرورة العقلية لا يمكن أن تكون نوعا واحدا أو مرتبة واحدة. وإذن لابد أن تكون هذه المصالح بعضها مقدم على بعض وبعضها آكد من بعض، هكذا لاحظ الإمام.

وأدت هذه الملاحظة إلى أن يصل بمقتضاها إلى التقسيم الذي وصل إليه، نتيجة لمراعاته المصلحة ونتيجة إلى كون هذه المصالح بعضها آكد من بعض ونتيجة للعلل الملحوظة في المعقول المعنى، وترتب على أصل التعليل في الشريعة والاستقراء أن بعضها آيل إلى أمر ضروري لابد منه في تقرير الإيالة الكلية والسياسية كما قال، ومثل له بالقصاص حفاظا على النفس. والضرب الثاني ما تدعو إليه الحاجة العامة ولكن لا يصل إلى حد الضرورة كالقسم الأول، وقد مثل له بتصحيح الإجارة بأنها مبنية عن مسيس الحاجة إلى المساكن مع عدم القدرة على تملكها. وهي حاجة عامة وحاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص.

والضرب الثالث ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيضها. وهو ما سمي بالتحسيني أو التزييني.

الضرب الرابع ما لا يستند إلى حاجة وضرورة ولكن تحصيل المقصود منه مندوب إليه تصريحا، والفرق بينه وبين الضرب الثالث وهو ما لاح فيه غرض بجلب مكرمة، فإن في مراعاته خروج عن القياس الكلي ومع ذلك ثبت أن الشارع راعاها.

والضرب الخامس مالا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا، ولا مقتض من ضرورة ولا حاجة، ولا مشعر بمكرمة، وهذا قال عنه إنه يندر تصوره وقد مثل له بالعبادات البدنية فإنه لا يتبين أنها تتعلق بجلب مصلحة أو دفع مضرة ولكن لا يبعد أن يكون فيها ذلك،(94) فهذه الأصول الخمسة أساسها قاعدة كلية جاءت الشريعة لمراعاتها. وهي مصالح العباد. فليس مستندها قياس جزئي بجزئي، ولذلك إذا خالفت القياس ترك القياس وعمل بالقاعدة الكلية لأن أساسها النظر الكلي إلى الشريعة أو المقصد العام من الشريعة، ونلاحظ هنا قول إمام الحرمين أساسها قاعدة كلية وهي هنا واضحة بأن المقصود بها المقاصد.

وإذن لأول مرة نرى في الكتب التي وصلتنا النص على مقاصد الشريعة الضرورية والحاجية، والتحسينية، والمندوبات، ولم يكتف إمام الحرمين بهذا بل قال إن الضروريات لما تتمتع به من الكلية والعموم والشمول فهي مقدمة **على القياس لأن القياس يترك للقواعد الكلية.** ولم يكتف بهذا وإنما بين أقسام الضروريات الخمسة وهي المحافظة على الدين والنفس والمال والعرض والنسل حيث قال في كتاب الترجيح.(95)

طريقة أخرى وهي تشتمل على نظر **كلي إلى الفروع وهذا** يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات، فالشريعة مضمنها مأمور به ومنهى عنه ومباح... وبالجملة الدم معصوم بالقصاص ومسألة المثقل يهدم حكمة الشريعة فيه

94) وسنرى فيما بعد أن القرافي تجاوز قول إمام الحرمين لا يبعد أن يكون فيها مصلحة، وجزم بأنها لمصالح العباد وإن لم نعرف تلك المصلحة.

95) البرهان ج 2 ص 1150.

والفروج معصومة بالحدود، والأموال معصومة عن السراق بالقطع، هذه النظريات المقصدية التي أفصح عنها إمام الحرمين سنرى أثرها في تلميذه الغزالي واضحا بل وقد زادها ضبطا وتدقيقا، وسنرى الأصوليين بعد ذلك لا يخلون كتبهم منها، إما ترديدا وإما شرحا وتحقيقا وتدليلا، ومنهم الشهاب القرافي الذي لم يردد ولكنه أصل وأضاف وبنى ومهد لأبي إسحاق، والذي أراه أن أعظم أثر لإمام الحرمين في القرافي يكمن في مقدمات هذه المقاصد وهي الالتفات **إلى القواعد الكلية** – على القول بأن إمام الحرمين كان رائدها –

الفرع الثاني :

ما قيل من ريادة إمام الحرمين ورأينا فيه :

لقد أثبتنا أن إمام الحرمين كانت نظرية المقاصد بارزة في كتبه الأصولية والإيالية، وبرهنا على ذلك بنموذجين لكتبه هما (غياث الأمم في التياث الظلم) (والبرهان). أما الآن فمهمتنا تقديم مسألة نراها مهمة فيما نحن فيه. وهي هل كان إمام الحرمين رائدا فيما تكلم فيه من مقاصد. أم كان مقتديا بمن قبله.

وإن كان مقتديا بمن قبله فمن كان قدوته في ذلك، أكان للمذهب المالكي وعلمائه أثر في ذلك كالباقلاني والقاضي عبد الوهاب البغدادي وابن القصار وغيرهم وغيرهم أم لا.

أول شيء يجعلنا نشك في هذه الريادة هو تلمذة إمام الحرمين على كتب أبي بكر ابن الباقلاني شيخ شيوخ إمام الحرمين في الأصلين، أصول الفقه، وأصول الدين، وتتبع إمام الحرمين لكتب الباقلاني واطلاعه عليها جملة وتفصيلا لدرجة يحدد معها أوائلها وأواخرها كما سيجيء قريبا شيء لاشك فيه.

والباقلاني ثاني اثنين نقلوا علم أصول الفقه من النظرات الموجزة إلى التنظير والتوسيع والتفصيل. والآخر هو القاضي عبد الجبار المعتزلي وإن كان الباقلاني أسبق زمانا ومكانة في الفن.

ولكن كتب الباقلاني ضاعت فيما ضاع من كتب الحضارة والفكر. وضياع ذلك يجعلنا نقول باحتمال أن إمام الحرمين كان مسبوقا بالباقلاني المالكي ثم قد نحسن الظن في الغيب إذ ساقت إلينا أخبار الثقافة والعلم أن أحد كتب الإمام الباقلاني وهو مختصر الإرشاد الصغير وهو مازال موجودا الآن في طريقه إلى الطبع.(96) إنه يصعب علينا أن نؤمن بهذه الريادة بصفة مطلقة وكتب الشيخ غائبة.

هذا افتراض أول نضع به ما قيل من الريادة موضع الاحتمال.

ثم ننتقل من مجرد الافتراض إلى الإدلاء بالبينات، ومعولنا في ذلك أمور كثيرات متعددات.

إن المتتبع لبرهان إمام الحرمين يلحظ بصورة واضحة جلية، ظاهرة جديرة بالاعتبار، هي كثرة ترداد اسم القاضي أبي بكر الباقلاني في الكتاب، وأخذا برأيه، أو نقدا، أو تدعيما له، أو اقتباسا منه، حتى إن المرء ليخيل إليه أن إمام الحرمين جعل كتاب القاضي مدار البحث والتمحيص والنقد والتصحيح. فرغم أن الأمر ليس كذلك في الواقع، فإن المرء ليخيل إليه ذلك لكثرة ترداد اسم القاضي في الكتاب.

وقد أحصيت تردد اسم القاضي الباقلاني في البرهان فوجدته مائة وستين مرة، تسعا وسبعين مرة في الجزء الأول، وأحدا وثمانين مرة في الجزء الثاني.

فإذا أضيف إلى هذا ما قاله مترجمو إمام الحرمين من أن من جملة ما فعله، أنه لخص بعض كتب الباقلاني ومنها الإرشاد.

---

96) طبع منه الجزء الأول حتى الآن آخر سنة 1994.

ومــازال الــــزمـــن كريمـــا معـــنا، حيـــث ظهـــر من جديــــد كتـــاب التلخيص.(97)

وما نريد أن نصل إليه من كل هذا، هو القول بأن كتب الإمام الباقلاني كـانت مهيمنـة على إمام الحرمين، وهـو يصرح بأنـه قرأهـا واطلع عليهـا. ويشير إليها أحيانا بالجمع، وأحيانا بـالمؤلفات، ويشير أحيانا بقوله هذا ما قاله في آخر مصنفاته مما يدل على التتبع والتدقيق. بل لقد نقل ابن السبكي في طبقات(98) الشافعية عن إمام الحرمين قوله ما تكلمت في علم الكلام حتى حفظت من كلام القاضي وحده اثني عشر ألف ورقة.

وليس هذا عجبا، فـالباقلاني هو شيخ شيـوخ إمام الحرمين، من جهة، فما بين وفـاة الباقـلاني وميلاد الجويني لا يجاوز الستـة عشر عامـا كما سنرى قريبا وكون الباقلاني يعتبر أول من نقل الأصول من طور إلى طور كما سبقت الإشارة إلى ذلك فـوسع وأفاض في الأدلة والتفاصيل، وقـد كان مشهورا بـذلك حتى وصل كتابـه التقريب والإرشـاد إلى إثني عشر مجلدا، لدرجة أن صاحبه اختصره مـرتين متوسطا وصغيرا وان الصغير كان أربع مجلـدات فقد وصل إلى عصر السبكـي صاحب الطبقـات، وقـال عنه وهــو الموجود الآن بأيدي الناس.

ولا نزعم بهذا أن إمـام الحرمين كان مقلدا للبـاقلاني أو مجرد ملخص لأفكاره في البرهان، فإمام الحرمين كان من الاعتزاز بنفسه لدرجة يخيل لمن لم يقرأ له كثيرا ويطلع على مكانته، أنه متبجح مغرور وما كان الأمر كذلك، ولكنـه الاعتزاز بـالعلم، يدلك على مـا نقول مـا جاء في أول البرهـان. (ولو

97) لقد ظهـر أن كتاب التلخيص مـازال موجودا وتـوجد نسخـة منه عنـد محقق مختصر التقريب والإرشاد نص عليها في مقدمة التحقيق. انظر ج 1 من مختصر التقريب والإرشاد ص 7 تحقيق الشيخ الدكتور عبد الحميـد أبو زنيد،وهنالك جزء من كتاب اسمه الإرشـاد في أصول الفقه هو الجزء الأول موجود بالزاوية الحمزية بالمغرب منسوبا لإمام الحرمين حسب عنوان النسخة. وما أدرى حقيقته بالضبط إلى الآن ولكنه غير البرهان. قطعا، ويحوم حول الإرشاد الصغير كثيرا.

98) طبقات الشافعية ج 5 ص 185.

عـرض ما ذكـرنا على جملـة المحدثين لأبـوه، وهم عصبة لا مبـالاة بهم في حقائق الأصـول... إلى أن يقول وإذا نظـر الناظـر في تفاصيل هـذه المسألة صادفهـا خارجـة في الرد والقبـول على ظهور الثقـة وانخرامهـا. وهذا هـو المعتمـد الأصولي، فـإذا صادفنـاه لم نبـال بغيره، وتـركنا وراءه المحـدثين يتقطعون في وضع الألقاب وترتيب الأبواب).

فهل هنـالك اعتـزاز بل وتبجح أكثـر من هـذا لـو صـدر من غير إمـام الحرمين. وأحيانا يصرح بالاستقـلال بالرأي والاجتهاد. وإذن فما إلى اتهام إمام الحرمين بالتقليد قصدنا، ولكن القصد موجه إلى أن تأثير الباقلاني في إمام الحرمين كبير، ولا أبغي من وراء كلامي أكثر من ذلك.

وإذا كـان الأثر كبيرا فهل يكـون مـا قيل من ريادة إمـام الحرمين إنما كـانت من تأثير البـاقـلاني؟ سـؤال وارد، ولكن الجواب عنـه صعب دون الرجـوع إلى كتب القاضي، ودون ذلك ما عدا المختصر خـرط القتاد. لكن ألا يسعفنا البرهان بشيء من ذلك ؟ بلى.

هنالك بارقة أمل واحتمال في كتاب البرهـان، والتي نرجوها أن لا تكون بارقة برق خلب، وقبل أن نتكيء على هذه البـارقة نقدم قبل ذلك توضيحا نراه معينا على ما نرمي إليه.

لقد قلنا سـابقا إن إمام الحرمين تعرض للمقاصـد في البرهان والغياثي، وقلنا بأن المقاصد في البرهان موزعة على ثلاثة مواضع.

في باب القياس في تقاسيم العلل.

وفي باب الاستدلال.

وفي باب تراجيح الأقيسة ولم تخل إشـارة لذلك في مواضع أخرى،ولكن هذه المواضع هي الواضحة.

ويهمنا من هـذا الأبواب، الباب الأول الـذي تعرض فيه للقيـاس، ففيه : حين وصل إلى ما يعلل وما لا يعلل قال.

مسألــة ما صــار إليه جماهير العلماء مع التــزام القياس والعمل بــه، أن طهارة الحدث ليست معقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه، إلى أن إزالة النجــاســة معقــولــة المعنى... واضطــرب متبعــو الشــافعي، فــذهب بعض المتأخرين، إلى أن طهــارة الحدث معقولــة المعنى، ثم راح إمام الحرمين يبين أدلــة كل فريق وحجتــه، ثم ختم الكلام بقــوله، ولم نــذكر هــذه الطريقــة لنعتقدها، ولكنــا أحببنا أن تصير هذه المسألة ومسائل بعدهــا أمثالا لفائدة سنربطها إن شاء الله تعرضا للتحقيق...

...فلينظر الناظــر في هذه المسألة واللواتي بعــدها نظر من يعــدها أمثالا، ويستعدها لما يستعقب المسائل به إن شاء الله تعالى.(99) انتهى كلامه.

ومعنى هذا الكلام فيما نرى أن هذه المســائل كلها ليست من كلامه ولا من فكــره، وإنما هي أمثــال يــوردها ليس مــن أجل أن يعتقدهــا كما قــال بالنص.

وإنما من أجل أن يستعقبها بما يراه هو نظرا له.

وإذن لمن هو هــذا الكلام... وممن نقلــه ومن أين نقلــه إمام الحرمين؟. والحال أنه ضمــن هذه الأمثــال تأتي نظريتــه المقصديــة بصفة جليــة. هذا سؤال نحاول الجواب عنه من خلال كلام إمام الحرمين نفسه.

فهو بعد الكلام المتقدم والذي قال فيه بأنه سيورد المسائل بعد هذه على أنها أمثال ويستعدها لما يستعقب من المسائل قال :

مسألة :

قال الخائضــون في هذا الفن، رب أصل يتطــرق إليه التعليل مــن وجه، ويتقاعد عنــه التعليل من وجه. وضربوا لذلك أمثلــة... وبعد أن أورد مثالين من ذلك قال.(100)

---

99) البرهان ج 2 ص 911.

100) البرهان ج 2 ص 920.

ثم لما ذكر القاضي ما ذكـرناه من مسالك الفقهاء انعطف عليه فقال : وبعد إيراد كلامه الذي استغرق أكثر من صفحة قال:(101) ثم وجه القاضي على نفسه السؤال المعروف في الخمر فإنها لا تعني في مرارتها لعينها. وإنما تعني لما لا يحصل إلا عند الاستكثار منها.

وبعـد هذا دخل في تقـاسيم العلل(102) وراح يتكلم فيهـا كلاما هـو من صميم المقاصد حيث قال في تقاسيم العلل والأصـول، هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام.

أحدهـا ما يعقل معناه، وهـو أصل، ويؤول المعنى المعقول منـه، إلى أمر ضروري لابد منه مع تقـرير غاية الإيـالة الكلية والسياسية العـامية، وهذا بمنزلة قضـاء الشرع بوجوب القصاص في أوانـه... ويلتحق به أصل البيع، فإن الناس لو لم يتبـادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظـاهرة. فما استند إليه إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قـواعدهـا فلا نظر إلى تحقيق معنـاها في آحـاد النوع. وهـذا ضرب من الضروب الخمسة، أي واحـد من الضروريات الخمس هـــ فلنحفظ هذا ولنلاحظ قوله ثم قد تمهد في الشريعة... أي أن هذا الذي أقوله من كون الأصـول إذا ثبتت قواعـدها فلا نظـر إلى تحقيق معناهـا. في آّحاد النـوع، هو معـروف مقول بـه مفروغ منـه، ثم نسير معه، قـال: (والضرب الثـاني ما يتعلق بـالحاجة العـامـة ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهـذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة... فهذه حاجة ظاهرة غير بـالغـة مبلغ الضرورة... ولكن حـاجـــة الجنس قـد تبلغ ضرورة الشخص الواحـد. من حيث إن الكافـة لو منعوا عما تظهـر الحاجة فيـه للجنس لنال أحاد الجنس ضررا لا محالة...

---

101) البرهان ج 2 ص 921.

102) البرهان ص 923 من ج 2.

والضرب الثالث مالا يتعلق بضرورة حاقة، ولا حـاجة عامة. ولكنه يلوح فيه غـرض في جلب مكرمـة أو نفي نقيض لها... وقد نقـول في هذا الضرب مالاح ووضح الندب إليه تصريحا كالتنظيف، فإذا **ربط الرابط أصلا كليا به تلويحا** كان ذلك في الدرجة الأخيرة.

والضرب الرابع ما لا يستند إلى حـاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوبا إليه تصريحا ابتداء، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي. وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث.

والضرب الخامـس من الأصول من لا يلوح فيه للمستنبط معـنى أصلا ولا مقتـضى من ضرورة أو حـاجة أو استحثـات على مكرمة. وهـذا يندر تصويره جـدا، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فـلا يمتنع تخيله كليا.

ثم قال عن الضرب الأول أي الضروري، من خصـائص هذا الضرب، إن القياس الجزئي فيه وإن كان جليا **إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية.**(103) والقاعـدة التي سمينـاها كليـة في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقـابل أمر مصلحي... وفيها ميل قليل بالقياس إلى مآرب الناس.

وأمـا الضرب الثاني وهـو مـا يبنى على الحاجة كـالإجـارة... فالإجـارة خارجـة عن الأقيسة التي سمينـاها جزئيـة في القسم الأول... ولكن احتمل ذلك لمكـان الحاجـة، والحاجة العـامـة تنـزل منزلـة الضرورة الخاصـة في الأشخاص فلظهور مسيس الحاجة إلى المراكب والمسالك وغيرها، التحق ذلك بالأصول الكلية ثم الحاجـة والاستصلاح في حكم الجزء عند النظر في حكم الضوابط الكلية... فالقاعدة الكلية اتباع الحاجة والضرورة.

وأما الضرب الثالـث وهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجـة، غايته الاستحثاث على مكـارم الأخلاق، ووضع الاستصـلاح ينافي إيجاب ذلك على

---

103) البرهان ج 2 ص 927 و928.

الكـافـة في عموم الأوقـات، لعمـوم العسر بـوفـائه، والقدر الـذي يقتضيـه الاستصلاح لا ينضبط بقدر إفهام المكلفين.

فإذا عسر الضبط وتعذر الإيجاب العام، فيثبت الشارع وظائف تدعو إلى مبلغ المقصـود، ويعضد هـذا القسم في غالب الأمـر بأمور جليـة حتى كأن الشريعة **تتأيـد بموجـب الجبلـة والطبيعـة فيكل إليهـا** قدرا، ويثبت للوظائـف قدرا.(104)

ثم هذا الضرب الذي يفضي الكلام إليـه يضيق نطاق القياس فيه. انتهى هذا ملخص كلام الإمـام في النظرية.(105) وهي عنـده مـرتبة ومفصلة على غـرار ما يرتـب ويفصل في كـل بـاب يحسبه جديـرا باهتمام قارئـه أو سامع لكتابه.

وما يهمنـا من ذلك هـو أن إمام الحرمين بعـد أن أورد النظريـة في هذا المكان مقسما لها إلى الأقسـام الخمسة التـي ذكرها وبينهـا بالأمثلـة ليعلم قارئه وسامعه أنها مراعاة. ودون أن يكـون هنالك إشارة إلى بداية فقرة أو غيرها تنبىء عن بـداية الاقتباس أو ما شـاكل ذلك يفاجئنا بقولـه: ثم قال القاضي رحمه الله فكما لا تثبت الأحداث بالقياس فلا مجال أيضا للقياس في نفي الأحداث. فـالنظر إلى حرف العطف هنا الـذي هو (ثم) والذي عطف به الإمام الكلام على سـابقه بعد طول سرد للنظريـة، ينبىء أن ذلك الكلام كله هو من كلام القاضي مقتبسا منه، لأننـا نجد إمام الحرمين بدأ الكلام بقوله في بداية ما يعلل وما لا يعلل وتقاسيم العلل، بقوله ثم حين ذكر القاضي ما ذكرناه من مسـالك الفقهاء انعطف عليه ...إلخ وبعـد أن أورد ما انعطف به القاضي من كلام، أعقبه أيضا بقوله: ثم أورد القاضي عليه السؤال المعروف. وبعد الجواب عن السؤال المعروف الذي هـو أيضا من كلام القاضي على ما

104) ج 2 ص 938.

105) من الصفحات التي أشرنا إليها.

يظهر من السياق، راح يفصل الكلام في صفحات طويلات تطرق فيه إلى تقاسيم العلل حيث أورد تلك النظرية في اثناء ذلك، وبعد إيرادها قال أيضا. ثم قال القاضي...

فعلام يعود هذا العطف إن لم يكن ذلك كله كلام القاضي الباقلاني؟ من هنا ظهر لنا، وسياق الكلام في البرهان يؤيدنا، أن ذلك كان اقتباسا من أبي بكر الباقلاني، إما حرفيا وإما تلخيصا مؤديا كلام القاضي، مع زيادة بيان وتوضيح أو زيادة تأصيل وتدعيم.

وإذن إذا ثبت هذا الرأي وهو جدير بذلك فإن إمام الحرمين يكون أفادنا فائدتين الأولى أنه نقل لنا نصوصا من كلام الباقلاني تقارب الخمسين صفحة ضاع مصدرها وهذا فيه فائدة كبيرة لا تقدر بثمن.

والثانية أنه أفادنا أن النظرية لم يكن رائدا فيها، وإنما كان معمقا لها ومفصلا وناقلا. وفي النقل إفادة بأن الباقلاني من أوائل من تعرض إلى المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية وما سماه الإمام الجويني بالمندوبات التي يقول عنها بأنه قد تمهد في الشريعة... إلى آخر النص الذي سقناه سابقا.

والذي يجب أن ننبه إليه أن هذه النصوص التي اختصرناها اختصارا شديدا استغرقت من البرهان ما يقارب الخمسين صفحة كما قلنا.

ونرى إذا ثبت الاقتباس هنا كما نحاول ذلك، أن إمام الحرمين يظهر رأيه الخاص مع زيادة تأصيل في باب الاستدلال وكتاب الترجيح، وإن كان التساؤل واردا هنا أيضا. ذلك أننا لم نطلع في الموضعين على ما كتبه الباقلاني حتى تثبت المقارنة. وإنما اعتمادنا على أنه من كلام إمام الحرمين نظرا لأن الباقلاني لا يقول بالاستدلال، وإذن فلن يكون له فيه كلام يستحق النقل والاقتباس من إمام الحرمين. وهذا على ما فيه، وجهة نظر لانعدام الحجة.

نعم يشوش على ما ذهبنا إليه ما قاله صاحب البرهان عند بداية الكلام في تلك المقاصد : من قوله : وهذا قول الأصوليين، ونحن نقسم هذا خمسة أقسام، من إضافة ذلك إلى نفسه. ولكن مثل هذه العبارة لا تعني بالضرورة أن ذلك من عنده، لأن كثيرا ما يقول إمام الحرمين ذلك، وفي نفس الوقت يكون ناقلا أو مقتبسا، وهو كثير في البرهان مما يجعلنا لا نغتر بقوله ونحن نقسمها خمسة أقسام إلخ... بالإضافة إلى نسبته الكلام إلى القاضي.

وبعد فهل نكون محقين في القول بعد هذا التدليل من كلام الجويني نفسه وهو الشافعي المتعصب لشافعيته من أن ما أورده كان مقتبسا من مذهب مالك عن طريق الباقلاني، وان ما قلنا من أن المذهب الصالح لإثبات نظرية المقاصد هو مذهب مالك مذهب المصالح؟ نرجو أن لا يكون ذلك بعيدا.

ثم إننا لم نقف عند هذا التدليل وحده ولكنا استروحنا بأدلة أخرى عضدت ذلك فيما رأينا. وأثبتنا. منها أن المالكية كانوا يسيرون في آرائهم على مقاصد يحتكمون إليها ويخالفون القواعد لأجلها.

ثم بعد هذا أليس يحق تساؤل نتوج به ما ذهبنا إليه من عدم ريادة إمام الحرمين في القول بالمقاصد، وهو :

لم كان بالضبط إمام الحرمين الشافعي المذهب، المتعصب لذلك يقول بنظرية المقاصد، ولم يكن غيره من الشافعية؟ ألا تكون معاشرته الطويلة والمؤثرة لكتب الباقلاني وتلمذته عليها، وتلخيصه لبعضها، والنقل الكثير عنها، خصوصا في البرهان كما بينا بالإحصاء، ألا يكون ذلك من أثر القول بالمقاصد عنده؟ بلى لا نستبعد ذلك مطلقا، وإنما نضيف إليه سببا شخصيا عند إمام الحرمين، هذا السبب هو الظروف التي أحاطت به. جعلته يتنبه إلى ما لم يتنبه له غيره. وهي متعددة.

الظرف الرئيسي منها أنه تأهل لذلك حتى كان ريانا من علم الشريعة بلغ فيه ما شرطه هو نفسه، وما شرطه مدون العلم بعده أبو إسحاق الشاطبي.

والظرف الثاني كان تحريكا للظرف الأول، هو كونه كان منظرا لسياسة الوزير نظام الملك، فدفع بمقتضى موقعه إلى تلك المضايق دفعا فالتفت من حوله فكان منه ما كان، فشخصيته القوية حاضرة فيما أنتج وافترع، ولكن أيضا ما سبقه ومن سبقه كان إمدادا له لافتراع ما افترع من علم والله ولي التوفيق.

بقي علينا سؤال قد يثار؟ مفاده إذا كان الأمر على هذه الحال، وأن إمام الحرمين أخذا ممن تقدم أو اختراعا منه على غير قدوة لذلك، مع زيادته تدليلا أو تأصيلا. وصل إلى ما وصل إليه؟ فلماذا توقف السير إلى القرن الثامن كما يذهب بعض المؤلفين وعلى رأسهم الشيخ دراز في مقدمة الموافقات(106) أو إلى منتصف القرن السابع كما نرى ولنا دليلنا على ما رأينا؟.

للجواب على هذا السؤال نرجع قليلا إلى الوراء وخصوصا في التمهيد عند الإمام الرازي، فقد بينا هنالك أنه كان للرازي هيمنة على الأصلين معا بما جدد فيهما. واتجاه الرازي في أصول الفقه هو اتجاه كلامي، فكان أستاذ المدرسة الكلامية في أصول الفقه، وقد غلبت مدرسته، وانتشر تلاميذها في الآفاق، ولم يجئ بعد الرازي في القرن السادس والسابع من يضاهيه إلا الآمدي واتجاهه كلامي وليس فقهيا.(107) ثم إن الرازي وهو زعيم المدرسة الكلامية أغرم بكثرة مناقشة الخصوم والردود، وكانت مقدماته أقوى من نتائجه، يعرض شبه الخصوم بأقوى عرض، فإن كر عليها بالرد، كاع عن

---

106) انظر المقدمة التي وضعها الشيخ عبد الله دراز لتعليقاته على الموافقات ص.

107) لقد بينا سابقا أن الامدي كان متهما بالتفلسف والمروق من الدين وأن هذا يجعله دائم الترحال من حال إلى حال فالفلسفة أغرته بالتعقل، وهذا ليس هو طريق البحث عن المقاصد واتجاهه في علم الأصول اتجاه المتكلمين وليس اتجاه الفقهاء.

القول الفصـل. فكان ذلك مما عيـب عليه من معـاصريه ومن جاء بعـدهم، فقـالوا أن المتـابع لحجج ابن خطيب الـري، لا يمكن أن يخرج باقتنـاع من الدليل الـذي يستدل بـه، لقوة ما يعـرض به شبهـة الخصم ويجليها. قلت وهذا واضح في المحصول.

ومن قـرأ بإمعان مـا قرره في كـون أحكام اللـه تعالى شرعت لمصلحـة العباد، ومـا قرره من أدلة المذهب القـائل بأن أحكام اللـه تعالى لا تعلل، في كتابه المحصول علم صدق هذه القولة عنه.

لذلك فإننا نرى والله أعلم أن ما قرره من أدلة النافين رغم أنها كانت في محل الجواب والاستعراض، كان لها من القوة ما يمكن أن تحدث في العقول دخلا، واضطرابا في المذهب القـائل بأن الأحكام شرعت لمصالح العباد وكفى بهذا عرقلة لنمو النظرية. ثم إن الإمام لم يمتز وحده بهذا المسلك، بل إن ما فعلـه الآمـدي في الإحكـام، لا يقل عما فعلـه معـاصره الفخـر ابن الخطيب، فالآمدي رحمه اللـه تعرض في الإحكام في بحثه في علـة الأصل إلى اختلاف الأصوليين في جواز كون العلـة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة أم لا، فقال المختار إنـه لابد أن تكـون العلة في الأصل بمعنى البـاعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكـون مقصـود الشارع من شرع الحكم، وإلا فلو كانت لا حكمة فيها، بل أمارة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع لوجهين.

الأول لا فـائدة في الأمـارة سـوى تعـريـف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة.

والثـاني أن علة الأصل مستنبطـة من حكم الأصل ومتفرعـة عنه فلـو كـانت معـرفـة لحكم الأصل لكـان متـوقفـا ومتفـرعـا عنهـا، وهـو دور ممتنع،(108) نعم لابـد أن نلحظ قـوله بمعنى البـاعث ولم يقل هي البـاعث صراحة وهذا أمر له دلالته بينـاها في مكانها، ثم إنه بين في مكان آخر معنى

108) الإحكام ج 3 ص 186.

قولـه حكمة صالحة أن تكـون مقصودا للشـارع فقال (المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد لتعال الرب عن الضرر والانتفاع،(109) هذا كلامه.

فرغم أن الآمـدي من القائلين إن الأحكام مشروعة لمصـالح العباد، ومن الذين قـالوا بأن العلة بمعنـى الباعث، أي مشتملة على حكمـة صالحة، لأن تكـون مقصـود الشرع.(110) فإنه لم يخـط خطـوة زائـدة على من سبقه من الرواد :

بل حين أراد البحث في المنـاسب أغـرقـه في الإيـرادات والاستشكـالات، بـاستعراض دلائل النـافين لاستلـزام الشرع الحكم والمقاصـد، وحين أورد دلائل المثبتين اكتفى بالقول بكون الأحكـام شرعت لمصالح العباد ويدل على ذلك الإجماع والمنقول.

فقـال عن الإجماع بأن أئمة الفقـه مجمعة على أن أحكـام الله تعـالى لا تخلـو عن حكمـة ومقصـود، وإن اختلفـوا في ذلك هل هـو عن طريـق الوجـوب كما هـو رأي المعتـزلة أو بحكم الاتفـاق والوقوع كمـا هو رأي وقول أهل السنة.

وقال عن دليل المعقول بأن الله تعالى حكيم في صنعـه : فرعاية الغرض في صنعه إمـا أن يكون واجبا أو لا، فإن كان واجبـا فلم يخل عن المقصود، وإن لم يكن واجبا ففعله للمقصود يكون أقـرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود، فكان المقصود لازما من فعله ظنا، وإذا كان المقصود لازما في صنعه، فالأحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود.

ثم سـاق بعض الأمثلـة على ذلك، وبعـد هـذا قـال : فإن قيل لا نسلم استلزام الأحكـام للحكم والمقاصـد، وذلك لأن شرع الأحكام من صنـع الله

---

109) الإحكام ج 3 ص 259.

110) خلافا للرازي الذي ذهب إلى عدم التعليل فاضطرب رأيه حين أراد التعليل في الشرعيات.

تعالى، وصنعه إنما يستلزم الحكمة والمقصود أو لا يستلزم، والأول ممتنع لسبعة عشر وجها.

ثم راح يسوق هذه الوجوه السبعة عشر الدالة على عدم استلزام الحكمة والمقصود، وبين هذه الوجوه السبعة عشر بقوة وجلاء واضحين وحين أراد الرد على هذه الوجوه،(111) راح يختصر ويضم الردود على شبه متعددة في رد واحد ويوجز ذلك إيجازا شديدا وهذا فيه إخلال، فالنفس إذ يضطرب اقتناعها بتلك الايرادات، وتحاول إزالة هذا الاضطراب بجواب حاسم، تفاجأ بما لا يقنعها في الجواب.

ولا ندري ما سبب ما توارد عليه هذان الإمامان مع قدرتهما العالية على الجواب بأقوى مما هو معروف.(112)

فلعل ما دخل النفوس من هذه الإشكالات والإيرادات وعدم تمكن هذين الإمامين بإزالة هذا الدخل - لا عن عجز وتقصير - جعل الأنظار تنكب على محاولة إزالة هذا الدخل الذي وقع في النفوس، قبل الالتفات إلى ما وراء ذلك.

مع أن الامدي شرط على نفسه في مقدمة الإحكام الكشف عن أسرار الأحكام الشرعية وذلك هو قوله في مقدمة كتابه: إن الأحكام الشرعية والقضايا الفقهية وسائل ومقاصد المكلفين، ومناط مصالح الدنيا والدين... لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد... وحيث لا سبيل إلى استثمارها دون النظر في مسالكها، ولا مطمع في اقتنائها من غير الالتفات إلى مداركها، كان من اللازمات، والقضايا الواجبات، البحث في أغوارها **والكشف عن أسرارها والإحاطة** بمعانيها في المعاش والمعاد.(113)هـ/

---

111) انظر الإحكام للآمدي ج 3 ص 298 و299.

112) مع أن الآمدي كان من أقوى أهل زمانه في الجدل والمناظرة وهو الذي قال فيه تلميذه عز الدين ابن عبد السلام ما علمنا قواعد البحث الا من سيف الدين الآمدي وقوله فيه كذلك: لو ورد على الإسلام متزندق يشكك في الإسلام ما تعين لمناظرته غير الآمدي. كما في وفيات الأعيان وطبقات الشافعية في ترجمة الآمدي. أما الرازي فيكفي أنه زعيم المدرسة الأصولية الكلامية في عصره.

113) مقدمة كتاب الإحكام للآمدي.

فانتظرنا أن نعرف هـذه الأسرار والكشف عنها كما وعد فلم نحصل على ما تشوقنا إليه وتشوفنا.

وأرى أن لثقـافة الإمـام، وسيف الدين، أثـرا في ذلك، فهما الفيلسوفـان المتكلمان، المناظـران، والمنطقيان، فلم يستطيعا بهذه الثقافـة أن يتخلصا من الجدل والمناظرة والكلام، حتى في أبحاثهما الشرعية.

ولذلك جـاء كتابـاهما على ما هما عليـه من التأثر الواضـح بعلم الكلام والمنطق والجدل، وكتاب الإحكام كان أكثر إغراقا في ذلك من المحصول.

وسبب آخـر لم يستطيعـا بسببـه أن يفترعـا من المعـاني مـا يمكن أن يضاف إلى مـا نص عليه من كـان قبلهما في المقاصـد: هو التقليـد الذي لم يتجرأ عن أن يخرجا عنه.

أمـا إمام الحرمين فقـد صرح بخـروجه عنـه غير مـرة في جرأة نـادرة وخصوصـا في كتابيه الغيـاثي والبرهان، فكـان لا يتحرج من الخروج عن المذهب فحسب، بل والخروج عـن المألـوف ويصرح بـاستقـلال في رأيـه واجتهاده، وأما تلميذه الغزالي فكان من أثـر أستاذه فيه من جهة، وتصوفه في آخر عمره من جهة أخرى، ما جعله وان لم يجرؤ على الجهر بالاستقلال في الرأي لكنه استقل به عمليـا عن طريق ما وصل إليه من البحث في أسرار الشريعة وحكمتها من هذا الخلق. خصوصا في (الإحياء).

أما صاحبا المحصول والإحكام فقـد كانا ملتزمين بتقليد مذهب معين لا يريان الخروج عليه في الشرعيات.

فهل كان إصر التقليـد سببا من أسباب عدم استمـرارهما في بناء صرح المقاصد؟ رغم أن سيف الدين له في عرض فكـرة الغزالي عن المقاصد عرضا جيدا جـدا في الفصل الرابع من البـاب الثاني في مسـالك إثبات العلـة، وهو الفصل الـذي عقده لأقسـام المقصود من شرع الحكم واختـلاف مراتبـه في نفسه وذاته، حيث بـدأ أقسام المقصود من شرع الحكم بقولـه لا يخلو هذا

المقصود إمـا أن يكون من قبيل المقاصـد الضرورية أولا من قبيل المقـاصد الضرورية، وإن كان من الضرورية إما أن يكون أصلا.

فإن كان أصلا فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة.

وأما إن لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية.

فإما أن يكون من قبيل ما تدعو الحاجة إليه... وهذا إما أن يكون أصلا أو لا يكون أصلا، فإن كان أصلا فهو القسم الثاني الراجع إلى الحاجات.

وإن لم يكن أصـلا فهو التابـع الجـاري مجـرى التتمة والتكملـة للقسم الثاني.

وهكذا نظم ورتب ولكنه لم يزد شيئا على ما قاله الغزالي رحمه الله حتى من حيث الأمثلة، فلعل إسار التقليد، وأثر ثقـافتهما، كانا حاجزين لهما عن المضي فيما افترعه من قبلهما، وإذا فهذان الإمامان على علو شأنهما في فنهما لم يفعلا شيئا لما بيناه من أسباب، وهما منـارا القرن السادس في هذا الفن، لما قلنا وربما أيضا للتعارض الذي كـانا يجدانه في مذهبهما من نفي القول بـالمصالح المرسلـة، وبين القول بـابتناء الأحكـام على مصالح العبـاد، وإن حاولا التفريق بينهما فالتفريق ظاهري، لأن بناء الأحكام على المصالح الذي يقولان بـه يستلزم عدم القـول بأن نوعـا أو أنواعا من الأحكـام المبنية على المصالح المرسلة مبنية على أصل مـوهوم. وإذن فالتقليد وعدم الخروج عن المألوف في المذهب، حتـى نكاد نفسر تلك الأدلة القـوية التي سـاقاهـا لبيان شبه القـائلين بعدم التعليل مرده إلى هذا الاضطـراب، فكان ذلك كله عـائقا كبيرا فيما نظن.

وإذا، إذا كان هذان الفحلان وهما منارا عصرهما في الفن عاجزين بسبب ما قلنـا عن السير في إنماء نظريـة المقاصد، بنـاء على ما بـدأه رائدها. فإن غيرهما كان أعجز منهما عن ذلك، ولا نزعم أننا اطلعنا على جميع أو أكثر ما ألف في هـذا القرن من هـذا الفن، ولكن نـرى من بعض ما وصل إلينـا من

بعض أهل الفن في عصرهما ككتاب ابن برهان الوصول إلى الأصول،(114) الذي لا نرى فيه الجديد الذي سنراه بعد عند عز الدين الشافعي.

وبذلك بقي هذا الفن في بذور ما بذره رواده الأولون، وزاده إمام الحرمين والغزالي، حتى جاء تلميذ الآمدي عز الدين بن عبد السلام الذي كان يملك من الجرأة ما وصف معها بأنه من المجتهدين، فكسر طوق التقليد، وتجرأ على قول ما لم يقل به أستاذه، ومعاصر أستاذه الفخر ابن الخطيب فأقام كتابه القواعد ليس على استعراض آراء المذاهب في القول هل شرعت الأحكام لمصالح العباد أو لم تشرع لمصالح العباد، وإنما أخذ القول بأن أحكام الله جاءت لمصالح العباد : منهجا مسلما وبنى عليه ما أراد من مقاصد، ومن حظ القرافي أنه كان تلميذه، المؤهل لتلقي ما وصل إليه تلقي الفاهم الواعي، فحول ذلك إلى مذهب مالك حيث رجعت النظرية من جديد إلى المذهب الذي كان مؤهلا أكثر من غيره لإنباتها ومازالت فيه إلى الآن كما قلنا.

---

114) طبع هذا الكتاب أخيرا في جزأين ورغم ما قيل عن صاحبه ابن برهان الحنبلي أولا ثم الشافعي ثانيا تلميذ الغزالي والكيا الهراسي من أنه كان من أذكى أهل عصره حفظا وجدلا ومناظرة فإن كتابه ليس فيه جديد بالنسبة للمصالح الكلية أو المقاصد.

الفصل الثالث
الغزالي والمقاصد

أبو حامد الغزالي الشافعي الممتد عمره في نصف القرن الخامس الأخير كله المولود سنة 450 والمتوفي 505 شخصية كاد التاريخ أن لا يشهد لها مثيلا في تعدد جوانبها الثقافية، فهو الأصولي البارع صاحب (المنخول)، (وشفاء الغليل)، (والمستصفى)، التي لا يستغني عنها أصولي في جميع المذاهب الفقهية.

وهو الفقيه البارع صاحب (البسيط)، (والوسيط)، (والوجيز)، في فقه الشافعي، حتى قيل إن فقهاء مذهب مالك اقتدوا به في محاولة ضبط قواعد المذهب كما فعل خليل في (المختصر) وقبله ابن شاس في (الجواهر)، وهي قولة مشهورة.

وهو المتكلم البارع صاحب (فضائح الباطنية)، (والاقتصاد في الاعتماد)، (وإلجام العوام)، (ومعارج القدس)، وغيرها، مما هو معروف متداول إلى الآن مرجعا لا غنى عنه.

وهو الفيلسوف البارع صاحب (مقاصد الفلاسفة)، الذي قيل فيه إنه أبرز آراء الفلاسفة أكثر من الفلاسفة أنفسهم.

وهو المنطقي الممتاز الذي استطاع أن يجمع بين المنطق والفقه في كتبه المنطقية (كمعيار العلم)، و(محك النظر) (والقسطاس المستقيم)، (ومقدمة المستصفى)، حتى اعتبر أشهر من خلط بين المنطق والأصول، وإن كان ظهر لنا أن أستاذه إمام الحرمين أول من فعل ذلك، كما بيناه في التمهيد، وقد نقول إن ابن الطيب الباقلاني قبلهما فعل ذلك.

وهو الناقد للفلسفة البارع صاحب (تهافت الفلاسفة)، الذي قيل فيه إن الفلسفة لم تقم لها قائمة في الشرق بعده، على ما فيه من مبالغة، وبه و(بالاحياء) سمى حجة الإسلام. وهو الصوفي الممتاز صاحب طريقة خاصة به في التصوف حتى أصبحت طريقته رابعة أربعة من الطرق، نص المتأخرون على بقائها كالمذاهب الأربعة فكان صاحب (ميزان العمل)، و(المنقذ من الضلال)، (وإحياء علوم الدين) الذي لا يكاد يخلو منه بيت من البيوت المعتنية بالتصوف، وهو المناقش المجادل للمذاهب والطوائف والملل والنحل، صاحب (الرد الجميل).

وهو المصلح الاجتماعي، والمجدد، حجة الإسلام صاحب (إحياء علوم الدين)(115) السابق الذي به بلغ قمة التجديد عند البعض، وفيه ظهر التفلسف عليه حتى اعتنق آثار الشكاك والسفسطائيين والباطنية عند البعض، وبه بلغ الدرجة الرفيعة عند المتصوفة. فقد أحدث بكتابه هذا من الضجة في حياته وبعد مماته ما لم يحدثها كتاب آخر غيره.

إن من ينظر إلى كتاب الإحياء للغزالي وبنائه المعرفي يجده اتخذ منهجا جديدا في بحثه في الأحكام الشرعية،فهو وإن تصدى للكلام في كتابه لبيان حلال الله وحرامه، فإنه كان هادفا من ورائها فيما نظن، إلى الوصول إلى شيء آخر لم يلحظه عند الفقهاء السابقين قبله، ما عدا شيخه إمام الحرمين، وقد أذهب إلى أبعد من هذا فأقول، إن بداية البحث عند الغزالي في المقاصد الشرعية بالمعنى الشمولي كان بكتاب إحياء علوم الدين، وقد استفاد من غياثي شيخه وبرهانه، وبنى عليهما ما في المستصفى، والإحياء ولكن هذا

115) جميع الكتب التي أشرت إليها في مؤلفات الغزالي مطبوعة متداولة وكان أحسن الطبعات فيها والتحقيق، ما قام به أستاذنا رحمه الله الدكتور سليمان دنيا.
وبسبب كثرة جوانب الغزالي العلمية وخصوصا كتابه الإحياء رفعه بعض الناس حتى درجة القطبية من الأولياء، وخفضه بعضهم حتى درجة الشكاك والسوفسطائيين. وكان أقوى هجوم عليه في هذا العصر ما فعله الدكتور زكي مبارك في كتابه الأخلاق عند الغزالي.

يحتـــاج إلى برهـان فلـنبرهـــن على مـا نقول وسيكـون هذا البرهـان على مراحـل: أولها : لم ألـف حجـة الإسلام كتـاب الإحــياء وما هـو الـدافـع إلى ذلـك؟

إن الجو العام في القرن الخامس عند كثير من الفقهـاء كان قد بدأ يسير في ركاب القوالب المنطقيـة المتجمدة لعدة أسباب بيناها في التمهيـد، فاندثرت أو ندرت طريقة السلف الذين كانوا يسيرون في أبحاثهم على سجية الأتقياء الورعين أصحاب السليقة والفطرة، والخوف من الزلل في الفتوى، كما يخاف الرجل من حد السيف الواقع على عنقه، لذلك كانوا يترددون كثيرا، ويقلبون الأمور طويلا، مرددين الـرأي: بين الكتاب والسنة وعمل من سبق، متوخين في كل ذلك المصلحة المرادة، أو المترتبة عن الفتـوى، أو المفسدة المراد درؤها، أو التى قد تترتب عن الفتوى، والحكمة مـن كل ذلك، لأن شريعة الله جاءت لمصالح العباد، فـلا يمكن أن ينسى هذا المقصد. فكانت فتـاواهم وأبحاثهم أقرب إلى الاستقـراء منها إلى الاستنتاج – وهذا أحـد روافد فقه مـالك الذي عابه عليه إمام الحرمين – والاستقـراء يستند على العمل والتجربة لمن سبق ولما سبق، ولـذلك كانت القـواعد الأصـولية الأولى قـواعد تجريبيـة قبل أن تختلط بما انتزع من الفروع المذهبية، والقواعـد المنطقية، نفهم هذا مما نراه عندهم أحيـانا من مخالفـة ظواهر النصـوص مراعـاة للمصلحة أو درءا لما يترتب عن الظواهر المتبادرة من المفسدة، وهـو ما عبر عنه فيما بعد صاحب الموافقات(116) حين قـــال (فـالعمل بالظـواهـر... على تتبع وتغال بعيـد عن مقصـود الشـــارع، كما أن إهمالها إسراف أيضـا) ويفهم هــــذا حتى من مخالفتهم لبعض الأقيســة، التي كـــانـوا يصلـون إليهـا، ويعبرون عن تلك المخالفة بتعابير تبلورت فيما بعـد بما سمي بالاستحسان، أو بالمصالح، أو

116) الموافقات ج 3 ص 154.

برفع الحرج أحيانا فكانت الحكمة نصب أعينهم باستمرار وهم يفتون، أو يؤلفون فيما حدث، لا فيما لم يحدث، ولذلك كانت فتاويهم عملية قابلة للتطبيق، ولم تكن لهم تلك التقديرات التي أتت فيما بعد. وبمرور الوقت، وباختلاط المفكرين على العموم بمنطق يونان، وأخذ الجم الغفير منهم به، تأثرت أبحاثهم، ونظرتهم، واستنباطاتهم، واقيستهم به، واستمرأوا ذلك واسترسلوا فيه، ولكل جديد لذة ونشوة، فجاء الحب، وبعد الحب جاء الإفراط في المحبب المحبوب، وكان ممن أفرط في ذلك حجة الإسلام نفسه، حتى قال قولته المشهورة عنه والتي مازالت مسجلة في مستصفاه الأصولي، (من لم يعرف المنطق لا ثقة بعلومه).(117)

وحجة الإسلام قبل الأحياء هو نموذج لفقهاء عصره وقبل عصره، الذين وصفهم بعد التزهد والتصوف، ووصف نفسه معهم بقوله : (إذا كان أدلاء الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، فقد شغر منهم الزمان، ولم يبق إلا المترسمون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان، واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفا، فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا، حتى ظل علم الدين مندرسا... ولقد خيلوا للخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة، تستعين بها القضاة على فصل الخصام عند تهارش الطغام، أو جدل يتذرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام، وشبكة للحطام. فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه وتعالى في كتابه فقها، وحكمة، وعلما، ونورا، وضياء، وهداية ورشدا، أصبح من بين الخلق مطويا، وصار منسيا.

وتداركا لبعض ما فات من إضاعة العمر، رأيت الاشتغال بهذا الكتاب إحياء لعلوم الدين، وكشفا عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحا لمباهج العلوم النافعة عند النبيين، والسلف الصالحين.(118)

---

117) مقدمة كتاب المستصفى.

118) الغزالي إحياء علوم الدين ج 1 ص 2.

فكأن الغزالي رحمه اللـه أراد أن يبحث في كتابـه الإحياء هـذا عن حكمة الدين **وأسرار الدين وفلسفتـه، والمقصود منه** ومن فقهه، والمقصـود من تكليف الإنســان به، ليصل إلى معنى الفقـه الحكمة، والفقـه: النور، والفقـه: الضياء، والفقه: الهدى والرشاد والذي تجمعه كلمة مقصد الدين وهذا معنى من معـاني مقاصـد الشريعة كما عـرف بهذا الاسم فيما بعد عنـد إمامهـا ومدونها أبي إسحـاق الشاطبي رحمه الله. وحجـة الإسلام مـا كان يجهل هذا وما كان يجهل أن الفقه عند السلف الصالح ليس هو علم الفتوى فقط، كما قال أو ما يمكن أن نسميه بعلم الأحكام، فما ذلك هو مقصود مصطلح الحكمة عند السلف، إنـه كان يبحث عن شيء آخر قد يكـون الراغب عبر عن شيء مما كـان يدور في خلـد حجة الإســلام عن معنى الحكمـة حين قال في الذريعة والحكمة من الله تعالى إظهار الفضائل المعقولة والمحسوسة.(119)

فلعل هذه الحكمة العملية التي هي إظهار الفضائل المعقولة من الشريعة كانت مقصـود حجة الإسلام في الإحياء، وقـد عبر عن ذلك بأسلوب حكيم من وجهين، وجه منصوص، ووجه مفهوم من المنصوص في كتاب الإحياء.

أما المفهوم من المنصوص فإننا نستنتجه **من مسمى كتاب الإحياء أولا، ومن مصطلحاتـه وعناوينه الكبرى** ثانيا. فهنـالك اسم الإحياء،والإحياء يعني نـوع من الإعادة لما انـدثر أو مـات، أو كاد، وهنـالك المهالك، ولعلهـا نـاتجة عن المفاسـد. وهنالك المنجيـات، ولعلها تعبر عن المصـالح. هذا هـو المفهوم.

أما المنصوص عليه فقوله فأذكـر فيه من دقائق سننها، وأسرار معانيها مـا يضطر العـالم العامل إليـه، بل لا يكون من علماء الآخـرة من لم يطلع عليه، **وأكثر ذلك ممـا أهمل في فن الفقهيات**، هذا في ربع العبـادات، وكذلك قال في العادات وأما ربع العـادات فأذكر فيه **أسرار المعاملات الجاري بين**

119) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص 82.

الخلق، وأغوارهــا، ودقائق سننهــا... وخفايــا الورع ...إلخ، والبحث في الأسرار هو البحث في المقاصد، أليس الشاطبي زعيم المقاصد سمى كتابه في ذلك عنوان التعريف **بأسرار التكليف**، وكان همه فيـه فيما أرى أن ينظم في عقده علما يـزيل الخلاف بين المذاهب؟ ولعل ما حكاه في مقدمــة الكتاب من تأييده للرؤيا القائلة بأنه رأى نفسه وهو يؤلف كتابا يجمع بين مذهب ابن القاسم وأبي حنيفة، فيــه دلالة على ذلك. مما أراده الشاطبي، ولعــل هذا ما كان يريده حجة الإسلام. وإذن فالغـزالي كان مقصوده الرجوع بالدين إلى ما كان عليه السلف، وهذا بنص كـلامه نفسه، ألم يقل هو نفسه [وما درج عليــه السلف ممــا سماه اللــه فقهــا وحكمـــة أصبح بين الخلق مطـويــا]، فمقصوده هو البحث في أسرار الــدين وحكمته والكشف عن منهج يسير فيه وفق مصالح العباد التي أرادها الله من الدين، وهي إظهار فضائله المعقولة والمحسوسة، فينجو الخلق بما فيه مــن منجيات ويتجنبوا ما يمكن أن يقعوا فيه من مهلكـات بتجنب المفاسد، ولــذلك لا يتبادر إلى الــذهن بأن المقصود عند حجة الإسلام حين يصر على الفقه الحكمة أنه يريد الفلسفة أو يريد ما عناه الأصوليون من قولهم في دراسة القياس: الحكمة هي الأمر الذي لأجله جعل الوصف الظاهــر علة أو ما أشبه، وإنما المقصود من الحكمــة عنده ما يشمل ذلك وما يشمل الأسرار المقصودة من الــدين، وما يترتب من مصالح على ذلك، وهــذا هــو ما كــان عليــه السلف الصـــالح من صحــابة وتــابعين وتابعيهــم، حيث كان تعليلهم للفتــاوي والأحكام هو النظــر فيما ينبني على الفتوى من مصالــح ومفاسد، فكانت المقاصــد نصب أعينهم... فحين يقول في ترجيح العلل مثــلا منها أن تتعضــد بقول صحابي ولــو لم ينشره معللا ذلك بقوله إن كــان قوله عن توقيف فهــو نص، وإن كان عن اجتهاد وظن، فهو أعــرف بمقصود الشرع(120) يكــون دلل على أن الصحابــة كــان همهم

---

120) كما في المستصفى في باب ترجيح العلل.

ومبنى أحكـــامهم حصـــول مقصـــد الشــارع لا غيره، أو حين يقـــول في المنخول.(121) إن الصحــابة رضــوان الله عنهم هم قـدوة الأمة في القيــاس، وعلم قطعــا اعتمادهم **على المصالح...** والمصــالح كانت تنقسم عنـدهم إلى متروك وإلى معمول بـه، ولم يضبطوا لنا مــا نتمسك به) هـ، حيث استنتج من ذلك أنه لا يشترط كون العلة منصوصــا عليها، فالنبي إنما بعث ليدعو الناس إلى اتباعه في قوله والمفهــوم من قوله من المصالح، والمستدل: عليه أن يلاحظ مصالح الشريعة... **وأن يستروح إلى سيرة الصحــابة رضي اللــه عنهم...** إذ استرسلــوا في الفتــوى وكــانـــوا لا يـرون الحصر، والنصــوص ومعــانيها لا تفي بجملــة المســائل فلابـد من **المصير إلى المصـــالح في كل فتوى**،(122) وهــو قول شيخــه قبله في الغيــاثي،(123) فهـــو ينص على أن الصحابة والتابعين كانوا لا يفتــون حين ينعدم النص في المسائل الاجتهادية قياسا على شيء مضبوط، كتعليلهم منع الزواج بالكتابيات كما فعل الفاروق مع حذيفة، حين قال له إني أخــاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الـذمة لجمالهن، وكفى بـذلك فتنة لنســاء المسلمين، مع أن الله يقــول: **﴿والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾**، فهو لم يمنعـه تحليــلا وتحريما، ولكن طلب منــه الكف عن شيء مبــاح لمقصــد رآه فالزواج من الكتابيــات لا يعدو الأمر المباح(124) وقول عبد اللــه بن عمر في منع النســاء من المساجـد: والله لا نأذن لهن فيتخـذنه دغــلا ...إلخ ما هــو

121) في باب الاستدلال المرسل وقياس المعنى ص 353.
122) نفس المكان والمصدر.
123) لقد سقنا نص شيخه إمام الحرمين الذي نص عليه في الغياثي حين تكلمنا عنه سابقا.
124) قلت : وكأن عمــر كان ينظـر بنــور الله لهذا العصر الــذي طغى فيـه الـزواج بالأجنبيــات من مسيحيــات ويهوديات من مســؤولي العالم الإســلامي وأصبحــوا يسيرون برأيهن وهن بــرأي أهلهن فضــاعت مصــالح المسلمين بين نهـــود اليهوديـــات حين تفخـذهن مســؤولــو ،لعــالم الإسـلامي. والأمر لله.

معروف مما نستفيد منه أن الصحابة رضوان اللـه عليهم كانوا ينظرون إلى المصالح والمفاسد في تعليلاتهم فيما يفتون به.

ولكن الفقهاء بعد هذه العصور، وحين كانوا يخوضون في الأصول، كان كثير منها منتزع من قـواعد مذهبية، وكان هم كثير منهم الانتصـار لقواعد مذهبه، ومحاولـة الانتصار للمذهب، لا تتوافق دائما مع النظـر في المصالح والمفـاسد، وقـد رأينا في غير هـذا المكـان أن القرافي حين بـريئ من التعصب المذهبي استطاع الوصول إلى كثير من المقـاصد. وقد بثثنا كثيرا، من ذلك في مواضـع من هذا الكتـاب وهو غير ما كـان عليه فقهـاء المذاهب إذ هم حين بحثـوا عن السر والحكمة فيما يصـدر عن اتبـاع المذاهب، كـانوا في الغـالب يهدفون هدفا، القصـد منه توطيد قواعد مـذهبية، حتى ولو أدى ذلك إلى لي عنق النصـوص كما قال المقـري في نص سقناه عنـه قبل هذا في تعصبـات المذاهب، فأدى هذا إلى ما وصف به الغزالي الفقهاء في عصره وقبل عصره.

وإذن أراد حجة الإسلام بكتابه هذا الرجوع إلى هذا الأصل الذي أهمل، وهو البحث في المقصد من الديـن، والفقه، بعد أن تغير حتى اسم مصطلحه على حد قول حجة الإسلام نفسه حين قال: لا يغرنك قول من يقول الفتوى عماد الشرع، ولا يعرف علـه إلا بعلم الخلاف، فإن علل المذهب مـذكور في المذهب، والزيادة عليهـا مجادلات لم يعرفها الأولون، ولا الصحابـة، وكانوا أعلم بـالفتاوي من غيرهم، بل هـذه ضارة مفسـدة لذوق الفقه، فـإن الذي يشهد له حسن المفتي إذا صح ذوقه من الفقه، لا يمكن تمشيته على شروط الجدل في أكثر الأمـر، فمن ألف طبعه رسوم الجدل، أذعن ذهنـه لمقتضيات الجدل، وجبن عن الإذعان لذوق الفقه.(125)

ولا يخفى أن جل أصول الفقه مبنية على مصطلحات جدلية، اقتبست من علم الجدل والمنـاظـرة، من السـائل والمجيب، والنقض، والسبر، والتقسيم،

---

125) الإحياء ج 1 ص 41.

والانقطاع... إلخ إلخ. ولأن ذلك يشوبه في الغالب عدم الإخلاص من جهة، وعدم الشمول من جهة، والحال أن ما سوى الخالص لوجه الله من العلم والعمل رد كما يقول، **ولا سبيل إلى الإخلاص والصدق إلا بالاطلاع على الأسرار والحكمة والمقصد من هذا الدين،** وبيان ذلك لمن أراد الحق الواضح المبين، لا يكون بفتاوي الفقهاء المترسمين، الذين يلجأون إلى كل قياس وعليه بالمنطق يستعينون، وأحيانا بمطلق الجدل والمراء يتغلبون، فما ذلك هو الفقه كما أراد حجة الإسلام بعد أن خاض في ذلك خوض الجسور، بالبسيط والوسيط والوجيز مع الخائضين، ولم ير أنه (بالمنخول) أو حتى (شفاء الغليل) واصل إلى حكمة الدين، فارتد عن ذلك، ونصح باللجوء إلى أسرار الدين ومقاصده قائلا: (اقبل هذه النصيحة ممن ضيع العمر زمانا، زاد فيه على الأولين تصنيفا وتحقيقا وجدلا وبيانا، ثم ألهمه الله رشده، وأطلعه على عيبه فهجره،(126) وإذن لابد من شيء آخر غير هذه الفتاوي والخلافيات والمقايسات المنطقية، هو معرفة مقاصد الدين وحكمته وذلك كان ديدن المجتهدين في عصر الاجتهاد. وهذا مثال يبين ذلك. في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري ومسلم وأبي داوود والترمذي والموطأ وهو قوله ﷺ من قتل قتيلا فله سلبه، وفي رواية من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه، فرغم أن الإمام مالك مثله في ذلك مثل الشافعي، يرى بأن أغلب تصرفاته ﷺ هو الفتوى، ولكنه في هذا الحديث من قتل قتيلا فله سلبه، خالف هذه القاعدة لمقصد رآه، واعتبر ذلك تصرفا بالإمامة قال القرافي(127) وأما مالك فخالف أصله في القاعدة، وجعله من باب التصرفات بالإمامة، وسببه أمور: أحدها قوله تعالى: ﴿**واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن الله**

126) ص 41 من ج 1 من الإحياء.

127) الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 107.

خمسه﴾ فالآية **تقتضي أن** السلب فيه الخمس لله عز وجل، وبقيته للغانمين والآية متواترة، والحديث آحاد، والمتواتر مقدم على الآحاد.

وثانيها – وهذا هو الشاهد – إن إباحة هذا يفضي إلى فساد النيات، وأن يحمل الإنسان بنفسه على قرنه من الكفار، لما يرى عليه من السلب، فربما قتله الكافر، وهو غير مخلص في قتاله، فيدخل النار فتذهب النفس والدين، **وهذه منزلة عظيمة تقتضي أن يترك الحديث لأجلها** لأن الأحاديث قد تترك للقواعد، هـ / وهو رأى مقصدي من القرافي واضح جدا وسنذكره، فالشاهد من هذا أن اطلاع مالك على العلل جعله يتذوق الفقه فيصدر عن مقصد من المقاصد ولو خالف ظاهر النص.

وثالثها الاستدلال على صرفه للتصرف بالإمامة، وذلك أن هذا القول منهﷺ يتبادر للذهن منه، أنه قاله ﷺ، لأن تلك الحالة التي كانت تقتضي ذلك ترغيبا في القتال، فلذلك نقول : متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله، ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله، ولا نعني بكونه تصرفا بالإمامة إلا هذا القدر،(128) (انتهى).

ففي هذا النص خالف مالك قاعدته في الحديث السابق وأنت ترى أنه راعى في تفسير ذلك ما فيه من مصلحة ومفسدة وبها علل ما ذهب إليه في اجتهاده هذا، مع أن في ذلك مخالفة لظاهر الحديث، فهذا مثال مما قاله الغزالي رحمه الله، من أنهم كانوا يعللون ويراعون المقصد والمصلحة في ذلك، ولكن هذا الشق من الفقه وأعني به شق المقاصد الذي ألهم الغزالي إلى كثير منه، كان قد توقف، فأراد الغزالي إحياءه فهدته النظرة التوحيدية المستقرئة إلى أن أبرز المقاصد، بل المقصد الأعظم الذي يعتبر جميع ما عداه خادما له، هو المحافظة على الدين، ومن خلاله المحافظة على النفس من الوقوع في المهلكات، وتبصيرها للبعد عن مفاسدها، والدخول في باب المنجيات للوصول

128) الإحكام نفس المكان السابق.

بعد ذلك كله إلى الغـاية المقصودة، وهي السعادة الأخروية : بمـرضاة الله، والنظـر إلى وجهـه الكـريم، وقـد تمطى الغـزالي إلى التشبث ببيـان الأسرار والمقـاصد حتى وصل إلى التـذوق حتى فيما يعترف أن العقل واستخدامـه معزول فيه وإليك أمثلة من ذلك :

1) يقول الغـزالي في أسرار الحـج مثلا :

كـان في الملل السابقـة رهبانـا هـربوا من الخلق إلى قلل الجبـال، لطلب الأنس بالله عز وجل، فتركوا اللذات، وألزموا أنفسهم المجاهدة الشاقة، طمعا في الآخرة، فلما اندرس ذلك بعث الله محمدا لإحيـاء طريقة الآخرة، وتجديد سنة المرسلين في سلوكها، فأنعم الله على هذه الأمة بأن جعل الحج رهبانية لهم، فشرف البيت العتيق بـالإضـافة إلى نفسـه، ونصبـه مقصدا لعبـاده، ووظف أعمالا لا تأنس بها النفس، ولا تهتـدي إلى معانيهـا العقول، كـرمي الجمار بالأحجار، وبمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق والعبودية، ولا يكون البـاعث على ذلك الامتثال، إلا الأمـر المجـرد وقصـد الامتثال من حيث إنـه امتثـال، وأمر واجب الاتبـاع، وفيـه عزل للعقل عن تصرفـه، وصرف الطبع والنفس عن محل أنسه(129) هـ فهـذا المثال يبين كيف أن الغـزالي رغم أنه يعترف بأن العقل معزول عن فهم ذلك ولكنـه لم يكتف بالتصريح بذلك بل راح يستكشف السر والحكمة من أعمال لا يستطيع العقل بما هو عقل فهمها كما قال، إلا بملاحظة القصد من الدين، وهو الامتثال بمثل ما هو امتثال أي تحقق العبـودية للـه وحده وذلك ملحظ صـوفي لا يستجلى المقصد منـه إلا الصوفي الحق. ولا يخطـرن ببال أن الغزالي حين قال: وفيـه عزل للعقل عن تصرفه، بأنه إلى عدم التعليل أميل، بل إن الغزالي لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بعـد أن زاوج بين العقل والنقل وإذن فليس هـذا هـو مقصـود الغـزالي، وإنما مقصوده هو إظهار سر العبادات، حتى تلك التي لا يستطيع العقل أن

---

129) الإحياء ج 1 ص 266.

يربط بين المأمور به فيها، وحكمتها، وسرها، فبين أن بعض أعمال الحج لا تدركها العقول، ولكن لها سرها وحكمتها، وهي الامتثال المطلق للوصول إلى العبودية الحقة، والرقية التامة لله، فتكون الغاية كلها هو أن يكون الإنسان عبدا لله، وليس معناه عدم رعاية العقل، يدل على ذلك كلام الغزالي نفسه في الإحياء حين قال: العلوم الدينية مأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء... فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب، وإن كان محتاجا إليها، فلا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة: مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الأصلين. فالغزالي رحمه الله يحث على اعتماد العقل ولا يلغيه، ويؤكد ذلك، بل يقول: ظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة، بل هذا القائل ربما يتناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض، فيعجز عن الجمع بينهما، فيظن أنه تناقض في الدين فيتحير... وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه، خيل إليه نقصا في الدين وهيهات،(130) أي أن الغزالي يؤمن بالعقل في التعليل، ولكن العقل الصافي المبدع الذي يعرف أين يبدع وأين يقف، وهذا القول هو الذي سيسير عليه الإمام القرافي فيما بعد، حيث صاغه في قاعدة من القواعد فقال في الأمنية: القاعدة المعلومة أن الشرع لا يرد بخلاف العقل، بل جميع واردات الشرائع يجب انحصارها فيما يجوزه العقل وجودا وعدما، فيرد الشرع بأحد طرفيه، وجوده أو عدمه، أو يسوي بينهما وهو الإباحة. هـ ولعل هذا الرأي من القرافي نتيجة أثر من آثار السلف الذين منهم الغزالي فيما نرى، صحيح أن مثل هذا وقع البحث فيه من فلاسفة المسلمين على الحقيقة معتزلة وأشاعرة، ولكن ما نحن فيه ليس هو مجرد الخوض في هذه

---

130) الإحياء ج 3 ص 17.

المسألة، ولكن هو نقلها من النظر إلى العمل وهو الافتاء بها مسلمة اقتداء بمن سبق كالغزالي وأمثاله، نعم نرى أن القرافي كان يتكئ على العقل أكثر من الغزالي وذلك لعامل الزمن ونوع الثقافة، فالغزالي كان يسير باحتراس واحتياط، لما بينته سابقا، لكن في القرن السابع بعد انتصار النظرية الكلامية في الأصول، التي كان القرافي أحد أقطابها، لم يعد الأمر كما كان في عهد الغزالي الذي كان يمشي على الشوك وهو يقيد نظرياته الأصولية والصوفية بالخصوص، حيث جلبت عليه من السخط ما كان سببا في إحراق كتبه من الساخطين والناقدين. حتى بلغ الأمر أن نقده تلميذه ابن العربي في عواصمه. فهذا الأمر لم يعد يخشاه القرافي، ولكن في الحدود المعقولة من الشريعة، فكثيرا ما كان القرافي يتكئ على العقل بقوة للوصول إلى الحلول، وهذا مثال منها يقول القرافي [قال جماعة من الفقهاء المالكية وغيرهم، لمن قال لامرأته: إن دخلت الدار آخر الشهر فأنت طالق من أوله، فإنها إن دخلت آخر الشهر وقع الطلاق من أوله، مع أن العصمة كانت واقعة في أوله إجماعا، والواقع بالإجماع إذا تحقق في الزمن الماضي قبل الدخول، كيف يرتفع بعد الدخول،(131) وأجاب عن هذا جامعا بين العقل والنقل فقال:(132) إنها إذا دخلت آخر الشهر تحقق الشرط، **وترتب عليه مشروطه** بصفاته، ومن صفات ذلك المشروط أن يتقدم في أول الشهر، ويقدر اجتماعه مع الإباحة المتقدمة، فالإباحة مقطوع بوجودها من أول الشهر إلى آخره، ويقدر لهذا السبب الطارئ وهو دخول الدار، مسبب على النحو الذي اقتضاه التعليق، جمعا بين السببين، السابق الذي هو عقد النكاح المقتضي للإباحة، واللاحق الذي هو دخول الدار الذي جعل سببا بالتعليق بمسبب الموصوف بالتقدم، ولذلك لم يلزم تقديم المشروط، الذي هو الطلاق على شرطه، الذي هو دخول الدار، بل الطلاق بوصف التقدم هو المجموع، متأخر في الترتيب

131) الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام للقرافي ص 49.

132) نفس المصدر ص 59.

عن دخول الدار وهكذا أجاب ثم قال: ومن اتسع عقله للاعتبارات العقلية والشرعية لم يشكل عليه من هذا المكان وأشباهه شيء.

تأمل هذا مع قول الغزالي: فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الأصلين.

2) المثال الثاني الذي يجعل حجة الإسلام يرجع إلى الغرض العام من غير اعتماد على دليل جزئي معين – وهو النظر المقصدي – ما نلاحظه في الباب الثاني الذي عقده في الجزء الثاني من الإحياء لمراتب الشبهات، فإنه حين بين مراتب الشبهات، كان يعتمد في كثير من أحكامه على المقاصد، كقوله : إنما تنفك الدنيا عن الحرام، إذا عصم الخلق كلهم عن المعاصي، وهو محال، فهذا نظر مقصدي لا يعتمد على نص معين، ولكن اعتماده هو الملاحظة والمشاهدة والاستقراء، فالملاحظة والمشاهدة قاضيان بأن ذلك غير واقع مشاهدة وعيانا، بل جعله محالا وهو من المحال العادي. والاستقراء قاض بأن ذلك لم يقع في أي زمن من أزمان الشريعة فيما سلف.

والعلة في ذلك كله هي أن الإنسان أو الخلق بما هو خلق مأمور ومنهي، لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان مركبا في جبلته أنه من حيث هو جنس، لابد أن يأتي ما نهي عنه، وأن يترك ما هو مأمور به، وإلا لا يمكن أن يكون إنسانا وخلقا، ولذلك قال إنما تنفك الدنيا عن الحرام إذا عصم الإنسان من المعاصي وهو محال، فبناء الأحكام لابد أن يكون مأخوذا فيها هذه النظرة الكلية للخلق بما هو كذلك، هذه قاعدة كلية عامة قطعية يصح الاعتماد عليها يقينا، فإن خالفت نصا مظنونا أو ظاهر نص مظنون كانت مقدمة عليه، ولا يخفى أن ما الكلام فيه النصوص الظنية، أما القطعيات فلا تعارض فيها، ولا يتعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي القطعي أبدا.

ومع هذا فالغزالي زاد تتميما لليقين ما كان يعبر عنه شيخه بانثلاج الصدر وقد عبر عنه هو بقوله وما وقع في الشك استفتى فيه القلب، فإن الإثم حزاز القلوب. إذن الاعتماد على القاعدة الكلية المستخرجة من الملاحظة والمشاهدة والاستقراء الذي يفيد العلم ثم بعد ذلك ملاحظة إنثلاج الصدر لهذا العلم هو المعول عليه وليس الظن، وما لا يشك فيه لا يحتاج إلى أصل معين كما سيجيء قوله في المثال الثالث.

3) المثال الثالث من النظر المقصدي عنده أيضا، ما نلاحظه في قوله: لو طبق الحرام الدنيا حتى علم يقينا أنه لم يبق في الدنيا حلال، لكنت أقول: نستأنف تمهيد الشروط من وقتنا، ونعفو عما سلف ونقول، ما جاوز حده، انقلب إلى ضده، فمهما حرم الكل، حل الكل، وقد برهن على رأيه بأن غير ذلك يفضي إما إلى الموت جوعا عند المنع، أو الضعف حتى الموت عند الوقوف عند حد الرمق، وفي ذلك خراب الدنيا التي هي مزرعة الآخرة، وأحكام الفقه مقصودها حفظ مصالح الدنيا ليتم بها مصالح الدين،(133) بل بين أن الفقه المنوط بمصالح الخلق، وفتوى الظاهر، له حكم ومنهاج على حسب مقتضى المصالح... وليس هو من باب المصلحة المرسلة وإنما هو من **المصالح المقطوع بها، فإنا لا نشك في أن مصلحة الدين والدنيا مرادان للشارع، وهو معلوم بالضرورة وليس بمظنون، وما لا شك فيه لا يحتاج إلى أصل يشهد له. بل ذهب إلى أن هذا النوع من الأحكام المبني على مثل هذه المصالح مقدم على الأقيسة الجزئية والتي قال عنها إنها مستحقرة عند المحصلين، في هذا الموضع،**(134) فإن قيل لابد من دليل محصل على تجويزه ليس من المصالح المرسلة، وما ذكرتموه من التقسيمات كلها مصالح مرسلة. فلابد لها من شاهد معين تقاس عليه حتى يكون

---

133) الإحياء ج 2 ص 108.

134) الإحياء ج 2 ص 109.

الدليل مقبولا بالاتفـاق، فإن بعض العلماء لا يقبل المصالح المرسلة فأقول: إن سلم أن الحرام هو الأقل فيكفينا برهانا عصر رسول الله ﷺ والصحابة، مع وجود الربا والسرقة والنهب، وإن قدر زمان يكون الأكثر الحرام، فيحل التناول أيضا، وبـرهانه ما قـدمناه. **وقول القـائل بأنه مصلحة مـرسلة هوس** فإن ذلك إنما تخيل من تخيله في أمور مظنونة وهذا مقطوع به، فإنا لا نشك في أن مصلحة الدين والـدنيا مراد الشارع، وهـو معلوم بالضرورة، ولا شك في أن رد كـافـة الناس إلى قـدر الضرورة أو الحاجـة، أو الحشيش والصيد، مخرب للدنيا أولا، وللدين بواسطـة الدنيا ثانيا، فمالا يشك فيه لا يحتاج إلى أصل معين.(135) وسنرى فيما بعد عنـد الشاطبي أن مثل هذا لا يـدخل تحت نص واحـد ولكــن تحـت نصــوص لا تقــبل الحصر فكـان مقطوعا به.

وقد سبق له أن نـص على مثل هـذا بشيء من الإيجـاز في المنخول(136) وهو قوله لو حدثت واقعة لم يعهد مثلها في عصر الأولين، وسنحت مصلحة لا يردهـا أصل، ولكنها حـديثة فهل تتبعونها، قلنـا نعم، ولذلك نقـول: لو فرضنـا انقلاب أموال العـالمين بجملتها محرمة لكثـرة المعاملات الفـاسدة، واشتبـاه المغصــوب بغيره، وعسر الـوصــول إلى الحلال المحض، نبيح لكل محتاج أن يأخـذ من كل مال مقـدار كفايتـه، لأن تحريم التناول يفضي إلى القتل، وتجويز الترفيه تنعم في محرم، وتخصيصه بسـد الرمق يكف الناس عن معاملتهـم الدينية والـدنيويـة، ويتداعى ذلك إلى فسـاد الدنيـا وخراب العـالم وأهله، والشرع لا يـرضـى بمثل هـذا قطعا، فـالمحافظـة على الأرواح أولى،(137) وهو كـلام مقصدي ثم قال، كـذلك نقول في المستظهر بشـوكته المستولي على الناس المطاع فيما بينهم، ينفذ أمره لأن ذلك يجر فسادا عظيما

135) نفس المرجع والمكان.

136) المنخول ص 369.

137) هذا الكلام من الغزالي في المنخول منقول نصا من كتاب شيخه الغياثي ص 488.

إذا لم نقل به(138) وإذن فبناء الأحكام على المصالح والمفاسد. وملاحظة المقاصد في الفتاوي كانت واضحة عند الغزالي في كتبه، كالإحياء، وذلك استلهاما منه واقتداء بما كان عليه الصحابة، وهذا واضح مما نص عليه من أن الصحابة كانوا يسترسلون في الفتوى ولا يرون الحصر، فلابد من المصير إلى المصالح وأنهم كانوا يقيسون ولا يردون الفروع إلى الأصول.(139)

4) قوله : إن الصحابة رضوان الله عليهم وهم قدوة الأمة في القياس، وعلم قطعا اعتمادهم على المصالح، مع أنهم لم ينحصروا عليها ولم يسترسلوا استرسالا عاما، ولم يضبطوا لنا ما نتمسك به.

ولا يظن بهم أنهم ضنوا بإبدائها بعد أن عرفوها. وقال في مكان آخر في القياس ولولا سيرة الصحابة لما تجاسرنا عليه(140) وكذلك هنا فإن سيرة الصحابة جعلته ينظر هذه النظرة المعتمدة على جنس المصالح. وهكذا يظهر لنا من تتبع الغزالي في نظرته المقصدية التي **بدت موجزة في المنخول، وهو أول كتبه** الأصولية، ثم وضحت بعض الإيضاح فيما بعد من خلال نصوص ساقها في كتاب الإحياء، جعلت النظرية أكثر وضوحا في الإحياء منها في المنخول وذلك يرجع إلى كون الغزالي في الإحياء كان متأثرا بعاملين: البحث عن الأسرار والحكم، والعامل الثاني كونه توحد في نظرته للدين بحكم النظرة الصوفية التي كانت مسيطرة عليه أثناء تصنيفه، لذلك كان في الإحياء أوسع وأوضح، فبين في الإحياء بأن المحافظة على الأرواح مقدم على المحافظة على المال، وأنها مقصود الشارع، وبأن المحافظة على العقل مقصود الشارع، وبأن سد الحاجيات من مقاصد الشارع. وبأن المفسدة إذا وقعت وكان التعرض لها يؤدي إلى مفسدة أعظم، لا يتعرض لها، كما مثل

---

138) المنخول في المكان السابق وهو رأي شيخه في الغياثي أيضا.

139) المنخول ص 357.

140) المستصفى 422.

بصاحب الشوكة الذي ينزو على الحكم دون توفر شروط الإمامة، فإن أمره ينفذ، لأن مصلحة تنفيذ أمره أقوى من عـدم تنفيذه، بل مفسدة تنفيذ أمره أخف من عدم تنفيـده، لأن مصالح الدنيا تتم بها مصالح الـدين، والمصالح مقصود الشارع أي يجب أن تترتب عليها الأحكـام. وهو ما نجده فيما بعد عند (عز الدين) (والقرافي) وعلى رأس أولئك: الإمـام الشاطبـي. وهكذا نجـد نظريتـه في الإحياء أوضح مما في المنخـول بقدر كبير، ولكننا نجد النظـرية المقصدية عنده واضحة أكثر، في آخر كتبه الأصولية وهو (المستصفى) الذي نجد فيـه القول ببنـاء الأحكام على مجرد مـراعاة المصـالح دون اللجوء إلى القيـاس الـذي قـال عنـه في الإحيـاء بأن الأقيسـة في مثل هـذه المواضع مستحقرة، ولكن صفاء الرؤيا كان بداية في الإحياء، فاستخرج بهذا الصفاء ما كان قدوة له في المستصفى. ولعل عدم استرسال الغزالي في السير قدما في نظريتـه المقصديـة في الإحياء، على غير مـا فعله في المستصفى، أنـه كان في الإحياء نـاهجا منهج الصـوفي في البحث فكل ما عـدا السعادة الأخـروية لا قيمة له، فأثـر منهجه في بحثه، ولكنه حين عاود الظهور للحيـاة من جديد، وقـام بتـدريس الأصـول وألف فيـه كتـابـه المستصفى انتفع بما دون في الإحياء، واسترسل في البحث، فكـانت نظريته فيـه أوضح عما هي عليها في الإحيـاء ونصـوص المستصفى تدلنـا على ذلك وسنحـاول تلخيصهـا.(141) وسيتبين أنها نظرية جليلة يقول الغزالي :

5) وقد ظهـر أثر المصالح في الأحكـام، إذ عهد من الشـارع الالتفات إلى المصالح، والمألوف من عادة الشرع هو الـذي يعرف مقاصد الشرع، والعادة تـارة تثبت في جنس، وتارة تثبت في عين، ثم للجنسيـة مراتب، بعضهـا أعم من بعض، وبعضهـا أخص، وإلى العين أقـرب، فإن أعم أوصـاف الأحكـام كـونه حكما، والعبـادة تنقسم إلى صـلاة وغير صلاة، والصـلاة تنقسم إلى

141) من ص 448 إلى 451.

فرض ونفل، وما ظهر تأثيره في الفـرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة، وما ظهـر تأثيره في الصلاة، أخـص مما ظهـر تأثيره في العبادة، ومـا ظهر تأثيره في العبـادة أخص مما ظهـر في جنس الواجبـات، وما ظهـر في جنس الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام.

وكذلك في جانب المعنى : أعم أوصافه أن يكـون وصفا تناط به الأحكام بجنسه، حتى يـدخل فيه الأشياء، وأخص منـه كونه مصلحـة، حتى يدخل فيه المنـاسب دون الشبه، وأخص منـه أن يكون مصلحة خـاصة، كـالردع والـزجـر أو معنى سـد الحاجيـات، أو معنى حفظ العقل بـالاحتراز عن المسكرات، فليس كل جنـس على مرتبة واحـدة، فالأشيـاء أضعفها، لأنها لا تعتضـد بالعـادة المألـوفة إلا من حيث إنها مـن جنس الأوصاف التي قـد يضبط الشرع الأحكام بها، والنفس ليست تميل إلا بالالتفات إلى عادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه في عين ذلك الحكم أو جنسه، وأن للجنسية درجات متفاوتـة في القـرب والبعـد لا تنحصر، فلذلك تفاوتت درجـات الظن، والأعلى مقـدم على الأسفـل، والأقـرب مقـدم على الأبعـد في الجنسية، لكل مسألـة ذوق مفـرد ينظـر فيه المجتهـد، ومن حـاول حصر هذه الأجنـاس في عـدد وضبـط، فقد كلـف نفسـه شططـا لا تتسـع لـه قـوة البـشر، وما ذكـرنـاه هو النهايـة في الإشـارة إلى الأجنـاس ومراتبـها وفيـه مقنـع.(142)

6) ويقول في المستصفى أيضا(143) **إن المصلحة باعتبار قوتها** في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقـاعد عن رتبة الحاجات، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام مـا يجري منها مجرى التكملـة والتتمة لها.... ونعني

---

142) المستصفى ص 449.

143) ص 451.

بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم :

دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسبهم، ومالهم.

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس. وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم.(144)

وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول، التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا، إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق، إذ به حفظ الأموال التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها، وتحريم تفويت هذه الأصول، الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر.

أما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه المرتبة، فكقولنا : المماثلة مرعية في استيفاء القصاص، لأنه مشروع للزجر والتشفي، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل، وكقولنا القليل من الخمر إنما حرم لأنه يدعو إلى

144) وهذا ما عبر عنه الشاطبي فيما بعد من مراعاة الدين من جانب العدم.

الكثير، فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع. أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد.

الرتبة الثانية ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات، واستغناما للصلاح المنتظر في المال، وليس هذا كتسليطه على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعوم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق.

أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة(145) إلا من كفء أو بمهر المثل، فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه.

الرتبة الثالثة، ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير لمزايا ومزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثاله سلب العبد أهلية الشهادة، مع قبول فتواه وروايته، من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة، ضعيف الحال والمنزل باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة. وأما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات لأن ذلك مناسب للمصلحة، إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقا وفراغا، والعبد مستغرق بالخدمة، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل... ثم قال فإذا عرفت هذه الأقسام فنقول الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده، إن لم يعتضد بشهادة أصل، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا يبعد في أن يودي إليه اجتهاد مجتهد، أما الواقع في رتبة الضرورات فلابد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم **يشهد له أصل معين**

---

145) هذا المثال بعينه هو الذي نجده عند أبي زيد وعند الغزالي وعند القرافي بعده فكأنه ينبئ عن أخذ بعضهم عن بعض.

مثاله (تترس الكفار بالمسلمين الذي قال بأنه يجوز قتل الترس وكأن هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، **لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر** عمت جميع الشرائع في نظره، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب، لم يشهد له أصل معين، وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاث أوصاف أنها ضرورة قطعية... ثم قال وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف باتباعها(146) هذه بعض آرائه المقصدية.

وإذن فالغزالي رحمه الله ثبت لنا من خلال بعض كتبه وخصوصا الإحياء والمستصفى والمنخول وعلى الأخص الإحياء والمستصفى أن همه كان في الدرجة الأولى هو الكشف عن أسرار الشريعة ومقاصدها، وقد بين بأن المحافظة على الأرواح، مقدم على المحافظة على المال، وأنها مقصودة عند الشارع، وأبان بأن المحافظة على العقل مقصود الشرع، وأبان بأن سد الحاجيات مقصود الشرع، وأبان بأن المفسدة إذا وقعت وكان التعرض إليها يؤدي إلى مفسدة أعظم، لا يتعرض لها، كما مثل بصاحب الشوكة الذي ينزو على الحكم دون توفر شروط الإمامة، فإن أمره ينفذ لأننا إن لم نفعل، يجر إلى فساد عظيم... في مصالح الدين. وصلاح الإنسان مقصود الشارع لأن المحافظة على مصالح الدنيا بها تتم مصالح الدين والدنيا. ونص في المستصفى أيضا(147) بأن أغلب عادات الشرع في غير العبادات باتباع المناسبات. والمصالح مقصود الشرع، ومعنى مقصود الشرع أنه يجب أن يترتب عليها الأحكام فكأنه نظر إلى أعلى المقاصد وركز عليه باعتباره الجانب الأهم، وهو الجزء المتعلق بالمحافظة على الدين في جانبه الوجودي، وفي

---

146) المستصفى ص 258.

147) ص 439.

جنابـــه العــدمي، كما عبر الشــاطبي رحمـــه اللـــه في نص له في الموافقـــات حيـث يقول :

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق... والحفظ لها يكون بأمرين : أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قـواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الـوجود، والثاني مـا يدرأ عنهـا الاختلال الواقع أو المتـوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.(148)هـ.

فالغزالي رحمه الله حين رأى أن المقصد من الـدين باعتباره دينا لم يعد مراعى عند الخلق ولا مراعى في الخلق، حاول إقـامة ذلك بكتابه إحياء علوم الـدين، لم يحاول إقامتــه بتأليف كتــاب في العبادات أو المعــاملات، وبيــان أركانها وشروطهــا وسننها ومستحبــاتها، لأن ذلك أصبح من الكثرة، وإنما حاول إقامــة الدين بالبحث في المقصد من الـدين، وحكمته، وسره في الخلق، سواء من حيث العبادات، أو العادات، أو المعامــلات، لإقامة أركان هذا الدين من جديـد على أسـاس غير ما وصل إليه الفقهاء المترسمــون كما قال، وذلك هو حفظ مقصد الدين من جانب الوجود كما قال الشاطبي.

ولم يكتف الغزالي باعتبار الحفاظ على الـدين من جانب الوجود مقصدا من المقاصد وإنما انتقل إلى الأمر الثاني وهــو درء الاختلال الواقع والمتوقع فيــه وهــو حفظــه من جانــب العدم، حين أبــان أسرار الحدود والجنــايــات والقصاص وما تعرض له من ذلك في كتابه الإحياء، ثم انتقل إلى بيان الشق الثاني من مقاصد الشريعة دون تسميته بهذا الاسم، وهو القصد من وضـع الشريعة في الخلق، فحــاول إيصال ذلك للناس من خلال إفهــامهم المقصود من خلقهم، ففي فهم المقصود مــن خلقهم، وهو إخلاص العبــادة لله، حفظ لهم من الضياع في العــاجل، بإقامة الـدين، والمحافظة على أركانــه، وما بقي فهو تبع له، فمصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى، ومقدمة عليها، فيجب

---

148) الموفقات ج 2 ص 9.

التضحية بما سـواها ممـا قد يعارضـهـا من المصالح الأخـرى... لأن إحراز مرضاة الله تعالى والخلود في جنته، هما أعظم مصلحة على الإطلاق في حياة الإنسان، وتبعـا للقاعدة في تسخـير الإنسـان ما هو أدنى لما هـو أعلى رتبة منـه، كان من المصلحـة نفسها أن يسخـر الإنسـان جميع وجوه المنـافع والمصـالح الفـرعيـة في حياتـه لتحقيـق مـا هـو أعظمـها نفعـا على الإطلاق.(149)

وهذا كـان مقصود الغـزالي فيما نرى من كتـابه الإحيـاء حيث التزم في كتـابه البحث عن أسرار الـدين وحكمته، وسخـر كل مصالح الإنسـان من عادات ومعاملات لهذا المقصد، إذ حرس في بيان أسرارها على توضيح كيفية أدائها أداء صحيحـا خالصا صـادقا، ينتهي بـه ذلك الأداء على الكيفية التي شرحها إلى العبودية الخالصة لله في الـدنيا، والسعادة بلقاء الله في الأخرى، لأن كل عمل بدني عادي أو عبادي يصبح عبادة وهو معنى قول الشاطبي فيما بعد على مـا نرى، الإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصـه من اطراح الحظوظ، إن كان مبنيا على أصل صحيح كان منجيا عند الله، وإن كان على أصل فاسد فبالضد، ويتفق هذا كثيرا في أهل المحبة... إن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص... والبناء على المقـاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العادات أو العبادات، لأن المكلف إذا فهم مراد الشـارع من قيام أحوال الـدنيا، وأخـذ في العمل على مقتضى ما فهم، فهـو إنما يعمل من حيث طلب منـه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك، فهـو أبدا في إعانة الخلق على ما هم عليه في إقامة المصالح باليد واللسان والقلب.

فالعـامل بالمقاصد الأصليـة عامل... في نفسه امتثالا لأمـر ربه فكيف لا تكون تصـاريف من هذا سبيله كلها عبادة.(150)

---

149) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية د. سعيد رمضان ص 59.

150) الموافقات كتاب المقاصد ص 202.

وإذن إذا أثبتنا أن مصلحة الدين هي المقصودة من معرفة الحكم وأسرار الشريعة، وأثبتنا أن حجة الإسلام كان ذلك مقصده حين اتجه إلى البحث عن أسرار الشريعة وحكمتها نحسب أننا تبعا لذلك وصلنا إلى إثبات أن حجة الإسلام كان من الذين بحثوا في المقاصد الشرعية بحثا شموليا دون الوقوف عند النظرة الجزئية أو ما سماه بالفتوى الحكومية للفصل بين الخصومات، عند التهارش، فليس ذلك إلا جزءا بسيطا من الدين، جعله الفقهاء المترسمون كل الدين، وللوصل إلى ذلك استعمل حجة الإسلام عدة وسائل.

– ومن أهم الوسائل التي استعملها حجة الإسلام للوصول إلى ما يريد هو الاستقراء، والرجوع إلى عمل من سبق من علماء السلف، ليس لأخذ الفتاوي الجزئية ولكن في كيفية تلبسهم بالدين، ونظرتهم إليه، والاستقراء من أهم طرق المقاصد، ثم بعد ذلك في كيفية الأخذ بهذه النظرة الشمولية التي سماها حجة الإسلام: الفقه، والحكمة، والضياء، والنور، والهداية، والرشد، والذي قال عنها إنها أصبحت مطوية ونسيا منسيا، فكأن الغزالي رحمه الله، أراد إحياء مفهوم العبادة في قوله تعالى : ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين**﴾. والذي جعل الغزالي فيما نرى ينظر هذه النظرة التعبدية كما رآها في كل شيء، هو الحالة النفسية التي كان يعيشها في آخر حياته عند تأليفه لكتاب الإحياء، فقد كان منغمرا في منهج السادة الصوفية انغمارا لم ينفلت منه حتى صار زعيما فيه.

والسادة الصوفية أصحاب عزائم لا أصحاب رخص، فلا يرون الالتفات إلى الدنيا ولا هي من همهم، وكيف يلتفتون إليها وطريقتهم أصلا زهادة في الدنيا.

لعل هذا هو الذي جعل حجة الإسلام ينظر إلى المقاصد تلك النظرة التي قد يفهم منها البعض أنها جزء من المقاصد فقط، في حين أنها المقصد الأساسي الذي يجيء كل ما عداه من مقاصد تبعا له، وسأحاول أن أستنبط أسباب نظرية الغزالي المقصدية في هذه الخلاصة فأقول: إنه وضع أمامه منهج البحث الفلسفي، والغزالي كان فيلسوفا والفلاسفة يبحثون في الشيء بما هو به، فكأنه قرر منهجا شبيها بهذا حين أراد البحث في الدين، وأول شيء يبدأ به هو الحكمة والسر فيما فيه يبحث، والحكمة من وجود الدين والسر في كونه دينا هو من جملة ما دفعه في هذا الطريق التي هيأ له بعضها أستاذه وشيخه الجويني، هذا عامل.

والعامل الثاني التأثير الصوفي الذي يصقل الذات ويجعلها تصفو الصفاء الذي تنعكس عليه المقاصد والحكم، لشدة الإخلاص في العبودية، والتذوق لفقه الشريعة، كما تنعكس الأشياء على المرآة الصقيلة المجلوة، فبان له لشدة مخالطته وتلبسه بهذه النظرة المخلصة الباحثة عن الحكمة من الدين، بأن الحكمة العليا هي العبادة الخالصة لله وحده، وإذن وجب أن يدور كل شيء في فلكها للوصول إلى السعادة التي هي هدف الصوفي، وهذه العبادة لا تكون إلا بالتلبس بالدين القيم الخالص. فهو من الضروريات للوصول إلى السعادة المنشودة، وإذا كان آكد الضرورات، فالمحافظة عليه من آكد الواجبات، أن تعارضت مع غيرها قدمت عليها ولو خالفت نصا جزئيا، وذلك مقصد من المقاصد. ثم إن ضرورة المحافظة على الدين تستلزم قطعا ما به تكون هذه المحافظة وهي الإنسان، العبد لله، فأصبحت المحافظة على النفوس ضرورة أيضا فهي من المقاصد بهذا المعنى كذلك.

ولتكون هذه المحافظة حقيقية لا وهمية، وجب المحافظة على ما به يقع التمييز بين الوهمي والحقيقي أو الخيالي، فكان لابد من ضرورة العقل الذي

به يقع التمييز، فكان ذلك الضرورة الثالثة من الضروريات الخمس، وإلا من أين للإنسان بدون عقل أن يميز بين المصالح التي بها تقع المحافظة على الدين، وبين المفاسد التي بها ينهدم الدين، ولذلك كان العقل مناط التكليف.

إذن المحافظة على الدين من أسس المقاصد فهو مطلوب شرعا لا بنص معين بل بأدلة لا تدخل تحت الحصر.

والمحافظة على النفس مقصد من المقاصد مطلوب شرعا.

والمحافظة على العقل الذي هو مناط التكليف بهذا الدين والمميز بين المصالح والمفاسد مقصد من المقاصد مطلوب شرعا.

والمفروض في كل ما هو ضروري وأساس، أن يكون في قمة السلامة والعافية، والقبول والرضا. لأنه موضع الحراسة لما تقدم، فكان هذا مستلزما أن يوضع ما هذه صفته وأهميته، في موضع الضرورة أيضا. فعدم صفاء النسب مشوش من جهات، من جهة عدم السلامة من الأمراض، والمفروض القوة والعافية لتكمل الحراسة، ومن جهة أن العقل يمج الميوعة طبعا، قبل أن يمجها شرعا، واختلاط النسب ميوعة، عقلا وطبعا، فهي غير مقبولة، فحين يلوث لا يحترم، فكانت ضرورة المحافظة على الأنساب مقصدا مطلوبا شرعا لأن ما سبق لا يتم إلا بأداة الحارس الضروري الذي هو الإنسان الصافي النسب، المقبول عقلا، والقادر على هذه الحراسة. وهذه الأداة التي هي قوام هذه النفس القوية السليمة المعافاة، التي بدونها تنهار تلك الضروريات المتقدمة هي المال، ولهذا أبيح الأكل من الحرام إن عم الأرض، إلى سد الحاجة ليقوى المؤمن على الحفاظ على الدين وما يقوم به، وإذن المقاصد الضرورية التي بها تكون العبادة الخالصة هي هذه الخمسة الدين، النفس العقل. النسب. المال فهي الضروريات الخمس التي كل ما

بعـدها آيل إليهـا، وخادم لها وهـذه الضروريات عـرفت لا بنص معين، بل بنصوص لا حصر لها فكانت في رتبة اليقينيات المقطوع بها. هذا تلخيص ما حمنا حوله من بيان المقاصد عند حجة الإسلام.

لكن إذا كنا قد جلنـا هذه الجولات التي قد توهم أننـا ابتعدنا عما نحن فيـه أليس يحق التساؤل عـن علاقـة ذلك ببحثنـا في الشهاب القـرافي؟ بلى وجواب ذلك في الباب التالي.

الباب الرابع

أئمة مقاصديون من غير مذهب مالك
كان لهم أثر في الشهاب في هذا الفن



لقد أثبتنا سابقا في البابين الأول والثاني أن مذهب مالك كان التربة الصالحة لظهور نظرية المقاصد أو المصالح العليا.

وبينا بالأمثلة أن فقهاء المذهب فروعا وأصولا كانوا مطلعين عليها قبل القرن الخامس.

وبينا ما قيل من ريادة إمام الحرمين في ذلك وما يحيط بها من الشك من كلام إمام الحرمين نفسه.

وبينا النظريات المقصدية عند إمام الحرمين وحجة الإسلام، لكن لم نبين العلاقة والأثر الذي خلفه ذلك في الشهاب القرافي.

ثم هنالك عبقري آخر لا يمكن أن يذكر الشهاب القرافي ولا يذكر، ذلكم هو الإمام المجتهد عز الدين بن عبد السلام الشافعي، أستاذ الشهاب المباشر الذي اطلع على آرائه في المصالح والمفاسد درسا ومناقشة وأخذا، سنين عددا.

وإذن سيكون هذا الباب في فصول.

إمام الحرمين والشهاب.

حجة الإسلام والشهاب.

عز الدين والشهاب القرافي.



الفصل الأول

إمام الحرمين مصدر من مصادر الشهاب في آرائه المقصدية

وسيكون هذا الفصل في فقرات.

الأولى إثبات أن الشهاب اطلع على كتب الجويني.

والثاني مقارنة بعض النصوص التي يمكن أن يكون اقتدى فيها الشهاب بالجويني.

لقد سبق أن أثبتنا أن الجويني خاض في المصالح بالمعنى المقصدي، وإن شئت قلت خاص في المقاصد، خوض العارف الجسور حتى قيل عنه إنه تجاوز فيما أخذ فيه ماذهب إليه المالكية، وهو شافعي لا يقول مذهبه بالمصلحة.

والآن نريد أن نعرف هل هنالك علاقة بين الشهاب والجويني تتيح لنا القول بأن الشهاب تأثر به واقتبس منه ما يمكن أن يكون قد اقتبس.

ولنبدأ من البداية فنقول هل اطلع الشهاب على كتب إمام الحرمين؟ لأن التأثير إن كان لا يمكن أن يكون إلا بإثبات أن الشهاب قرأ كتب الجويني.

ولنحدد الموضوع أكثر فنقول، لقد تحدثنا عن كتابين لإمام الحرمين كان له فيهما آراء مقصدية واضحة هما الغياثي، والبرهان، فهل اطلع الشهاب عليهما ؟

أما البرهان فلا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن القرافي قرأه واستدل بكلامه واقتبس منه. فذلك كثير في كتب القرافي فلو رجعنا إلى كتابيه التنقيح

وشرحه، لوجدنا النقل عن إمام الحرمين كثيرا، مباشرة وبواسطة شراحه وبواسطة الأعلام من الشافعية، فمن حيث النقل عنه مباشرة إذا تتبعنا شرح التنقيح، مثلا نجد النقل عنه في فصل حقيقة الإجماع.(1)

ونجد النقل عنه في الفصل المعقود لحكم الإجماع(2) حيث نص على البرهان بالاسم.

ونجد النقل عن إمام الحرمين في فصل الطرق المحصلة للعلم غير المتواتر(3) وهذا أكثر ولذلك لن أطيل في إثبات ما هو ثابت.

ونجد النقل بواسطة من البرهان أي عن شراح البرهان من المالكية.(4)

ونجد النقل عن الناقلين عن البرهان كالرازي في المحصول إذ لا يخفى أن الشهاب من شراح المحصول.(5)

والرازي من مصادره البرهان، فقد أشار إليه مرات عدة ونقل عنه ومن أهم المواضع التي نقل الرازي فيها عن البرهان التي تعنينا ما جاء في تقسيم المناسب.(6) فقد قال الإمام : هنالك كون المناسب مناسبا، إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو لمصلحة تتعلق بالآخرة.

والمتعلقة بالدنيا هي على ثلاثة أقسام، لأن رعاية تلك المصلحة إما أن تكون في محل الضرورة أو في محل الحاجة أولا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة، وكل واحد من هذه المراتب قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم، وقد يقع فيما لا يظهر كونه منه، بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون ثم قال الرازي :

---

1) ص 322.

2) شرح التنقيح ص 325.

3) مثلا الصفحات 351 و352 و354 من شرح التنقيح.

4) في ص 297 من شرح التنقيح نجده ينقل عن المازري في شرح البرهان.

5) بل وأكبر كتاب وأعظمه عند الشهاب في الأصول هو شرحه المحصول المسمى نفائس الأوصل في شرح المحصول.

6) المحصول ج 2 القسم الثاني 217.

وقد استقصى إمام الحرمين رحمه الله في أمثلة هذه الأقسام، ونحن نكتفي بواحد منها، ثم راح ينقل عن إمام الحرمين ما يقارب الصفحتين في الموضوع الذي يعتبر إمام الحرمين عند الناس رائدا فيه.

ولا شك أن الشهاب وهو شارح المحصول قد اطلع على هذه النصوص من البرهان في المحصول، وهو دليل على الاطلاع أيضا.

واكتفى بهذا فيما يخص إثبات علاقة الشهاب بالبرهان.

أما الغياثي، فلقلة النقل عنه لابد أن أثبت أنه عرفه واطلع عليه، وانتبه إلى ما فيه حتى نقول إنه تأثر به أو أخذه مصدرا من مصادره. فهل وقع ذلك؟

إن الجواب في كتب الشهاب، قال القرافي في شرح التنقيح(7) في مبحث المصلحة، (أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب على التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطالبون شاهدا بالاعتبار. ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك) ثم بعد ذلك قال: (وإمام الحرمين قد عمل في كتابه المسمى بالغياثي أمورا وجوزها وأفتى بها، والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة.

وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الإثنين شديدا الإنكار علينا،) وإذن فقد ثبت بنص القرافي أنه اطلع على كتاب الغياثي بل واطلع على الأبواب التي رأى فيها آراء مصلحية بمعناها العام، وبين بأن ذلك منه كان جسارة لم يجسر عليها المالكية الذين يعزى إليهم القول بالمصلحة. وإذن فقد ثبت أن الشهاب كان دارسا لكتب إمام الحرمين التي اتخذناها مثالا، بل ودارسا لكتبه الكلامية وعلى رأسها (الشامل) فقد أشار إليه عدة مرات في كتبه.

ومعنى هذا أن تلك النظريات المقصدية الموجودة في الغياثي والبرهان لم تكن غائبة عن الشهاب.

---

7) ص 446.

وأول أثـر نراه لإمـام الحرمين في الشهاب هـو مصطلح القـواعد الكليـة والالتفات إليها واعتبارها قواعد أصولية يعتمد عليها في استنباط الأحكام.

وقد رأينا سابقا كيف أن إمام الحرمين كـان يطلق القواعد الكلية أحيانا بمعنى المقـاصد، وأنـه كان كثير الالتفـات إليها والاعتماد عليهـا في الأحكام التي لا نص فيها، بل وقـد يخالف النصوص إذا كـانت هذه القواعـد كلية. يقول: في معـرض الرد على من عـارض الأخذ بها لأنها تخالف المذهب، فإن قيل أليس مـذهب إمامكم الشافعي رحمه اللـه أن الخراج المستأدى من غير أراضي العراق غير ثـابت، قلنا الـذي ذكرناه أمـر كلي بعيد المأخـذ من آحاد المسائل، وإنما رأيناه نظرا للأمور الكلية. ولعل مثل هذا الالتفات إلى القواعد الكلية كان من الأسباب التي جعلت الشهاب يبحث في القواعد ويقيم ذلك في كتاب الذخيرة بجـانب الفروع توصلا إلى الحق كما قال في مقـدمة الفروق. نعم لا نجزم بأن كتب إمام الحرمين كـانت السبب الرئيسي، إلا أنه لا يمكن أن نقول إنه لم يكن لها أثر فيه. نعم، هنالك اختلاف في منهج كل واحد من الإمامين فـالشهاب كان عامـدا لدراسة هـذه القواعد آملا أن تكـون أصولا لاستنباط الأحكام، بجـانب أصول الفقه، ومال بكثير منها نحـو المقاصد أو مقدمات المقاصد، ففي الفروق، (قـال ابن القصـار، قال مالك : تقليد الصبي والأنثى والكافر والواحد في الهدي والاستئذان هـو خلاف القواعد. ولكن قلد لعموم البلوي في ذلك، ودعوى الضرورة إليه. فلو كان أحدنا لا يدخل منزل صديقه حتى يأتي بعدلين يشهدان لـه بإذنه له في ذلك، أولا يبعث بهدية إلا مع عـــدلين لشق ذلك على النـــاس، ولا غـرو في الاستثنـــاء من القـــواعـــد للضرورات)(8) فالقرافي هنـا اعتمد في مخالفة القواعـد على مبدأ رفع الحرج، مستندا في ذلك إلى أقوال فقهاء المذهب من جهـة ولكن في نفس الوقت اعتمد كـذلك على المذهب الشـافعي، ولا أشك في أن كتب إمـام الحرمين كـانت من

---

8) الفروق ج 1 ص 14.

جملة مذهب الشافعي عنده، لأنه قال في نفس المكان : وقد وقع مثل هذا الفرع للشافعية وخرجوه بأن المعتمد في هذه الصور ليس هو الاخبارات بل هي ما يحتف بها من قرائن الأحوال، وربما وصلت عندهم إلى حد القطع، وهو ما ردده في شرح التنقيح أيضا وعين معتمده في ذلك وهو إمام الحرمين(9) ولا يخفى أن هذه الجزئية من مذهب الشافعي وهو قولهم: بأن الأخبار إذا احتفت بها قرائن الأحوال تفيد القطع، هذه الجزئية هي أساس بناء كتاب كامل للشهاب هو (الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، وتصرف القاضي والإمام). ولا نريد المقارنة والتحليل وإنما غرضنا الربط بين إمام الحرمين والشهاب، في بعض الآراء الكلية التي قد تكون هي الموحية للشهاب في بعض ما ابتكر وابتدع.

ومما نراه اقتبسه من إمام الحرمين وكان من جملة من اقتبس منهم ذلك، ونسبها الناس للشهاب واعتبروها قولا له ومذهبا هي قوله في (الإحكام) إن الأحكام المبنية على العرف تتغير إذا تغير ذلك العرف. وقد أفاض في بيانها، وبيان أن فقهاء المذهب لا يساعدون على مارآه حتى قال: وهي واضحة لمن كان متقيا لله، خاليا من تعصبات المذاهب، وقد بيناها سابقا(10) ونص على ملخص لها في الفروق.(11)

فمثل هذا نص عليه الإمام في الغياثي وبينه، بل قد نص الشهاب بنفس الكلمة التي نص بها الجويني وهي قوله : لكل زمان رسمه وحكمه إذ توجد عندهما معا في نهاية كلامهما. ومما نراه تأثر فيه بإمام الحرمين هو قوله في الفرق السادس والتسعين: «اعلم أنه يجب أن يقوم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه فيها».

---

9) ص 355 من شرح التنقيح.

10) في مباحث أسباب عدم تعصب الشهاب للمذهب.

11) في الجزء الرابع ص 203.

فهذا الذي **نص عليه الشهـاب نص عليه إمـام الحرمين في الغياثي** حين كـان يبين: إن كـان هنالـك إمام فـاسق يشرب الخمـر ويقـوم ببعض المحرمـات، ولكنه ذو كفـاية في حمايـة بيضة الإسـلام، يقدم على الصـالح الفاضل الـذي لا كفايـة له في حمايـة البيضة. وإن كنت لا أجـزم هل كان الأخذ مباشرة أو بواسطة عز الدين بن عبد السلام فقد نص عليها في قواعده وهو شيخ الشهاب ولكن الأصل على كل حـال هو لإمام الحرمين، وهي من القواعد المصلحية.

ومما نرى الشهاب اقتبس فيه من إمام الحرمين هو قوله في (الإحكام): إن الحكم ينقض إذا خالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا أو القواعد.

فهـذه القاعـدة التي نسبها ابن اللحـام في الفـوائد والقواعـد الأصوليـة لشهاب الدين القرافي المالكي، واعتبرها قـولا له منفردا به، أصلها في البرهان لإمـام الحرمين حين قال : وقـد تخالف النصـوص للقواعـد وقـد سقناهـا سابقـا. هذه أمثلـة سقناهـا للتدليل على التعمق في كتب إمـام الحرمين من طرف الشهاب حتى اقتبس بعض الأحكام معدة كما هي عند إمام الحرمين، وإن زاد وأصل حتى نسبت له، والغرض من ذكـر ذلك هو الوصول إلى أن الشهـاب بهذا التعمق في كتب الجوينـي قـد أخـذ من جملـة مـا أخـذ تلك النظريات المقصدية المبثوثة في الغياثي والبرهان، وحاول بناء ما أراده عليها وعلى شبهها ممـا هو موجـود في المذهب، مما سقنـا طرفا منـه في الفصول السـابقة وبينـاه. وذلك كـاف في بيـان أن من مصادر الشهـاب كتب إمـام الحرمين وإلا فمجرد النقل من إمـام الحرمين أو ذكر لقـول له أو رأي رآه في فرع من فروع أصول الفقه وأبوابه كثير في كتب الشهاب، وشرح التنقيح وحده تردد فيه اسم إمام الحرمين ما يفوق الإثنين والعشرين مرة.

ولأختم هذا الفصل بأهم قاعدة قـالها إمام الحرمين في الأصول وأخذت عنه وتردد صداها عنـد الشهاب ونص عليها في الإحكام. وبها تعلم أن تلك

القاعدة لو كانت وحدها مأخذا من مآخذ الشهاب من إمام الحرمين لكانت كافية في القول بأن إمام الحرمين له أثر في الشهاب. هذه القاعدة هي قول إمام الحرمين في البرهان: وسبيل محنة الأصول معرفتها إفرادا في قواعد(12) فهذه القاعدة عبر عنها الشهاب بقوله: وتخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأب فحول العلماء دون ضعفة الفقهاء(13) ذلك هو أعظم أساس لدفع الفقيه إلى الالتفات إلى المقاصد وورودها في كتاب الإحكام له دلالة أخرى، لأنه من أوائل كتبه الباحثة في هذا الميدان فكأنها أصبحت له شعارا فيما جاء بعده وكفى ذلك أثرا وتأثيرا.

---

12) البرهان ج 2 ص 1148.

13) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 77.



الفصل الثاني
تأثر القرافي بحجة الإسلام

هل تأثر الإمـام القرافي بحجة الإسـلام في الآراء المقصدية كإحيـاء علوم الدين والمستصفى وشفاء الغليل وغيرها ؟

هل التفت الشهاب إلى ما في الإحياء من النظرة الشمولية التي كان ينظر بها الغزالي إلى الدين وانتفع بها ؟

هل انتفع بما في المستصفى مثـلا مـن النظـرات المقصـديـة المؤديـة إلى استخراج قواعد كلية، والتي سميت فيما بعد بالمقاصد أو تمهيدا للمقاصد؟

إن معاشرتنا للشهـاب طويلا ومعاشرتنا لحجـة الإسلام في بعض كتبه تجعلنـا نطمئن إلى القول بهذا التأثـر، والـذي نراه لم يكن فقط في النظـرات الأصولية والمقصـدية ولكنه تعداها إلى الفـروع أيضا حتى إنه أدخل بعض الأقـوال الفروعيـة من مـذهب الشافعـي وأخذهـا عنـه علماء مذهب مـالك ودونوها في كتبهم.

لكن لنبدأ الطريق من أوله فنقـول : هل قرأ الشهاب كتب حجة الإسـلام كالإحياء والمستصفى وشفـاء الغليل وغيرها من كتبه الفروعيـة والأصولية حتى نقول بأنه تأثر بها ؟

للجواب عن هذا السؤال هنالك طريقتان :

أولها الجو العـام الـذي تمثلـه كتب الغـزالي وخصـوصـا الإحيـاء والمستصفى.

فكتاب الإحيـاء أحدث من الضجـة في حياة المؤلف وبعد ممـاته مـا هو معروف، وانتشر شرقـا وغربـا، من نيسابـور إلى الشام فمصر فـالمغرب في

حيـاته، وقضيتـه مع المرابطين واحدة من هـذه الأدلة، ممـا يجعل كل مهتم بالإسلام من الفقهـاء والعلماء والمتصوفة يهتم به. والشـهـاب زعيم مذهب، بل جمع بين الزعامة في الفروع والأصـول، مما يجعل من البعيد عدم اطلاع الشهاب على الإحياء. والمستصفى الذي قيل عنه إنه رابع أربعة كتب جمعت أصول الفقه، وانتهى أمره إليها، حتى إن صـاحب المحصول قيل إنه لا يكاد يخرج عن اثنين أحدهما المستصفى. والشهاب القرافي زعيم مدرسة أصولية متميزة، هي في العمق امتداد للمدرسة الكلامية الرازية، وإن كان تميز بآراء عن الرازي وغيره، حتى قـال فيه ابن دقيق العيـد حين سمع بموتـه : مات من يـرجع إليه في الأصـول، وهو الـذي قال في العقد المنظـوم بأنـه اضطر لمسألة واحدة فقط أن يجمع لها ثلاثين مصدرا لتقريرها.

كيف يمكن أن لا يكـون في هـذا الجو العـام قد اطلع على هـذا الكتـاب. بالإضافة إلى هذا، فالإحيـاء كان موضع اقتداء ونقد وتعليق حتى من علماء مصر في بداية القرن السابع، ففي ترجمة شمس الدين علي بن إسماعيل بن علي بن حسين بن عطية المالكي التلكاني **الأبياري المولود سنة 557 والمتوفى** سنة 616 بالاسكندرية أنه ألف كتابا على غرار الإحياء سماه (سفينة النجاة)، فقالوا فيه كان أنفس من الإحياء،(14) وكان الأبياري في الأصـول أقوى من الرازي. هكذا نقلوا. وإذن الكتاب كـان رائجا في القرن السابع في مصر حتى كان يعارض كما تعارض قصائد الشعراء وكفى بهذا شهرة.

هذا دليل نظري على اطلاع الشهاب على الإحياء، أما الدليل الخاص ففي كتب الشهاب ما يشفي الغليل من أنه اطلع على الإحياء وقرأه وتأثر به، بل ورافقه في مراحل حياته التأليفية ينقل عنه ويشير إليه في كتبه ومؤلفاته إلى أواخر هذه الحياة التأليفية، وإليك النصوص المؤيدة لذلك.

---

14) قالوا وكان الابياري أقوى من الإمـام الرازي في الأصول انظر ترجمة له في شرح التنقيح للشيخ الطاهر بن عاشور ص 138 من ج 1.

يقول الشهاب في التنقيح.(15) أفتى أصحابنا رحمهم الله بأن العلم على قسمين : فرض عين وفرض كفاية وحكى الشافعي في رسالته، والغزالي في إحياء علوم الدين الإجماع على ذلك.

ومن المعلوم أن التنقيح ألف مقدمة للذخيرة فهو قبلها فهو من المؤلفات الأولى.

والذخيرة قبل الفروق، وشرح التنقيح بعدهم جميعا فهي مراحل زمنية طويلة، ويقول الشهاب في الذخيرة في الماء المسخن بالشمس قال عبد الحق لم يصح فيه حديث، قال الغزالي يخرج من الإناء مثل الهباء بسبب التشميس في النحاس والرصاص فيعلق بالأجسام فيورث البرص،(16) هـ/ وهذا يدل على استمرار الشهاب في التعامل مع الغزالي في الفروع.

وفي الفروق، يقول الشهاب في الفرق الثالث والعشرين(17) المسألة الرابعة قال الغزالي في الإحياء : أكثر العلماء على أن طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام، وإن كرها انفراده عنهما في الطعام عليه موافقتهما والأكل معهما، لأن ترك الشبهة مندوب، وترك طاعتهما حرام، والحرام مقدم على المندوب. ولا يسافر في مباح ولا نافلة إلا بإذنهما.

وفي الفرق التاسع والثلاثين والمائتين(18) قال : غالب الموتى في الشباب، قال الغزالي في الإحياء ولذلك الشيوخ أقل، يعني أنه لو كان الشباب يعيشون لصاروا شيوخا فلما كان الشيوخ في الوجود أقل كان موت الإنسان شابا أكثر.

وفي شرح التنقيح وهو مؤلف قطعا بعد الفروق وربما بكثير ففي هذا الشرح نص الشهاب على الغزالي وإحيائه عدة مرات.

---

15) في الفصل الذي عقده لبيان من يتعين عليه الاجتهاد ص 435 من النص المطبوع مع الشرح.

16) نقل هذا عن الشهاب : الحطاب في مواهب الجليل في شرح خليل ج 1 ص 78.

17) ص 143 من ج 1 من الفروق.

18) من الجزء الرابع من الفروق.

هـذه النقول تفيـد أن الشهـاب لم يطلع على الإحيـاء فقط، ولكنه كـان مرجعا له في حياته التأليفية، رافقه طويلا في هذه الحياة، ولا يمكن أن يكون مرافقـا له هذه المدة الطـويلة إلا إذا كان مـوضـع إعجاب، والإعجاب بـداية التأثر وسنرى مواضـع التأثر بعد حين.

أما المستصفـى وإثبات أن الشهاب قـرأه ونقل عنـه وتأثر بـه، فهو لا يحتاج إلى دليل، فالرجوع إليـه في كتب الشهاب الأصولية بلغ العشرات من المرات ويكفي أن نفتح شرح التنقيح ليصادفنا اسم الغزالي والمستصفى، ففي أول صفحـة من شرح التنقيح يقـول الشهـاب «قـال الغـزالي في مقـدمـة المستصفى: اختلف النـاس في حد الحد، فقيل حـد الشيء هـو نفسه وذاتـه، وقيل هـو اللفظ المفسر لمعنـاه على وجه يجمع ويمنع، وقـال الثـالث تصير حينئذ هذه المسألة مسألة خلاف وليس الأمر كما قال هذا الثالث هـ.

وقد تعدد النقل عنه كثيرا.(19) وهكذا تـردد اسم الغـزالي في هذا الشرح عشرات المرات. وتردد الغزالي في شرح التنقيح له مغزاه عندنا.

– لأنه إذا كـان اسم حجـة الإسلام **تردد بهذه الكثـرة في هذا الشرح** الذي قال فيه مؤلفه الشهاب، «وأبين فيه مقاصد لا تكاد تعلم إلا من جهتي لأني لم أنقلهـا عن غيري وفيهـا غمـوض»...(20) هـذا الكتاب الـذي يمثل شخصية الشهاب في أواخـر حياته التأليفية بنص كلامـه، يحتل فيه الغزالي هذه الرتبة من كثرة النقل عنه أخذا وردا، فما بالك بمن سبقه من المؤلفات، وذلك دليل على التأثـر به والاقتـداء. وفي مكان آخـر يقول الشهـاب إن الله شرع لكل حكم سببا، وقد يكون للحكم الواحـد أسبابا وهل يكون حكم بلا سبب؟ حصل للغـزالي في المستصفى تـردد،(21) نخلص من هـذا بخلاصـة واضحـة أن الشهاب القرافي كان معجبا بالغـزالي ومؤلفاته، ينقل منها ويأخذ

19) كما في ص 9 وص 149 وغيرهما.

20) مقدمة شرح التنقيح.

21) الأمنية في إدراك النية ص 36.

ويرد، لكن هل وقف عند هذا الحد مـن النقل والأخذ، والنقد والرد، كما فعل مع كثير من الأصوليين والفقهـاء من المذهب وخارج الـذهب؟ أم تعدى ذلك إلى التأثر بالمنهج والنظريات التي خاض فيها حجة الإسلام؟. الذي ظهر لنا من خلال تتبعنا للشهاب وحجة الإسلام أن التأثر كان من جوانب عدة.

كان مـن جهة الاتباع، والنقـل والاقتباس، والأخـذ لما توصل إليـه حجة الإسلام من جديد في المصالح والمقاصد بل حتى في الفروع.

– وكـان من جهـة استيحاء النظـرة الشمـوليـة التوحيـديـة في البحث، وخصوصا ما سار عليه في الإحياء، ولنأخذ نموذجا لما نقول كتاب (الأمنية) على سبيل المثال، وقد نضيف إلى هـذا النموذج كتاب (الإحكام)، فسيظهر لنا الاقتـداء والتأثير في أمـور، أولها تخصيص النيـة ببحث مستقل، هـذا أول التأثـر، ذلك أننـا لم نلحظ فيما علمنا من أشـار إلى تخصيص النيـة ببحث مستقل قبل حجة الإسلام. صحيح أن الغزالي أدمج البحث في النية في كتاب الإحياء، ولكن هذا الدمج لا يمنع عنها صفة الاستقلال. فقد بدأها بالحمدلة والبسملة، وأنهاها بالدعاء والتوفيق شأن الأبحاث المستقلة، «وقد استغرقت من كتـاب الإحياء المطبـوع في صفحات ضخمة، مـا يكاد يصـل إلى ثلاثين صفحـة أو تزيـد قليلا، وهـذا القـدر من الصفحات الـذي خصصه حجـة الإسلام للنيـة والصدق والإخلاص، يسـاوي ما خصصـه القرافي للبحث في النية في كتـابه (الأمنية في إدراك النيـة). وإذا انتقلنـا من مجرد التـوافق في البحث في النيـة إلى ميدان البحث نفسـه، نجـدهما يتفقان في كثير من مـواد التعريف للنية مثلا. يقول القرافي في تعريفه: اعلم أن النية هي جنس الإرادة وهي صفة تقتضي التخصيص بذاتها عقلا شاهدا أو غائبا، إنها إرادة تتعلق بإمالة الفعل إلى بعض ما يقبله لا بنفس الفعل من حيث هو فعل، ففرق بين قصدنا للصلاة، وبين قصدنا لكـون ذلك قربة أو فرضا أو نفلا، أو أداء أو قضاء، إلى غير ذلك مما هو جـائز على الفعل بالإرادة المتعلقة بأصل الكسب

والإيجاد، وهي المسماة بالإرادة، من جهة أن هذه الإرادة مميلة للفعل إلى بعض جهاته الجائزة عليه، فتسمى من هذا الوجه نية، فصارت الإرادة إذا أضيف إليها هذا الاعتبار صارت نية،(22) وقال الغزالي النية عبارة عن الصفة المتوسطة وهي الإرادة وانبعاث النفس بحكم الرغبة والميل إلى ما هو موافق للغرض إما في الحال، وإما في المآل(23) وقال القرافي إن الإرادة المميلة للفعل إلى بعض جهاته الجائزة عليه تسمى من هذا الوجه نية وقال حجة الإسلام لا معنى لها إلا الميل للطلب.

ومن الاتفاقات، أن كلا من التعريفين متأثر بعلم الكلام إلى حد كبير، وهذا ليس غريبا على صاحبي التعريفين، فالغزالي هو الذي قال فيه تلميذه ابن العربي الاشبيلي: شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ولم يستطع الخروج منها،(24) وإن تنكر الغزالي في آخر عمره للكلام، والقرافي هو الإمام المتكلم، الذي خاض في علم الكلام دراسة وتدريسا وتأليفا كما هو مبين في إحصاء مؤلفاته، ولم يتنكر له إلى آخر حياته على عكس ما فعل حجة الإسلام، بل كان يحيل على كتبه الكلامية في كتبه الأخرى مع شيء من الزهو، كأن يقول، وهذا مبسوط في كتبنا الكلامية(25) ومن التوافق أن الغزالي كان أقرب إلى أن يجعل الإرادة والنية مترادفتين مع القصد والمشيئة.

أما القرافي فهو وإن صرح بوضوح بأن النية هي إرادة من نوع خاص فقد قال الإرادة مرادفة للمشيئة، حتى قال في كتابه (الأمنية)، ووقع خلاف

---

22) مقدمة الأمنية في إدراك النية.

23) الإحياء ج 4 ص 112.

24) ولكن الغزالي في آخر عمره تنكر للكلام وقال عنه : اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه من الأدلة والأخبار التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة، وإما من البدع، وإما مشاغبة... وأكثرها من ترهات وهذيانات الإحياء ج 1 ص 22.

25) انظر الأجوبة الفاخرة وقد نقلنا عنه ذلك.

بيني وبين الحنفية وجلبنا كثيرا من كتب اللغة فلم نجد لهما فرقا، والظاهر أنهما مترادفتان، وبذلك اتفقا في هذا الجزء أيضا من التعريف.

نعم القرافي كان لغويا مدققا إلى حد كبير، في حين أن الإمام الغزالي لم يقصد إلى هذا التدقيق اللفظي، وإنما كان يهمه الوصول إلى القصد والسر والحكمة من النية، ولذلك قرنها بالإرادة والإخلاص والصدق... وهو أيضا ما اقتدى به الشهاب حين قال في باب اعتبار النية، دليل ذلك قوله تعالى: **﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾** من سورة البينة حيث قال: والإخلاص هو إرادة تميل الفعل إلى جهة الله تعالى وحده وهو النية،(26) ثم اتفق الرجلان على أن محل النية هو القلب وجل الفقهاء يوافقونهم على ذلك، فقال حجة الإسلام النية حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران علم وعمل(27) لكن القرافي قال بذلك وزاد فقال النية والإرادة، بل وأنواع العلوم وجميع أحوال النفس محلها القلب،(28) فهل نجرؤ بعد هذا أن نقول وقد ثبت لنا ما ثبت بأن ذلك كان أثرا من آثار الغزالي في القرافي أخذا بآرائه واستلهاما لها، وإن زاد عليها ما بناه بنفسه وتوصل إليه، وذلك شأن فحول العلماء. لأن مجرد الترديد ليس هو التأثير، وإنما هو التقليد، **والقرافي** خصوصا في البحوث العقلية، كان أبعد عن ذلك بعد العالم المتمكن المجتهد في الفن الذي يعالجه.

ونبني على هذا التأثر تأثرا آخر، هو تأثر مقاصدي، ونعني به الاقتداء في التطلع إلى استجلاء مقاصد الشرع ككل، ومحاولة فهم الجزئيات الفروعية على ضوء المقاصد الكلية، مستعينا في ذلك بما في المذهب من آراء مقصدية تلقاها من علمائه، قبل تلقي ما عند الغزالي وغيره من خارج

---

26) انظر الباب الثالث من كتاب الأمنية في إدراك النية.

27) الإحياء ج 4 ص 22 و23.

28) الأمنية في إدراك النية ص 18.

المذهب، كما حاولنا أن نثبت ذلك في مناقشة ريادة إمام الحرمين في المقاصد وكما لاحظناه عنـد شراح البرهان من المالكية وخصـوصا في القـرن السابع وهو قرن الإمام القرافي حيث بينا كيف أن أحدهم(29) كان يشرح كلام إمام الحرمين في نظراتـه المقصديـة شرح الأليف لهذه النظريـات غير المنبهر بها، ناقلا عن علماء المذهب ما يفيد شرحها وتوضيحها.

وإذا كان هـذا عند المالكية مألوفـا فأحرى أن يكون عنـد زعيمهم وهو صاحبنا القرافي في القرن السابع مألوفا.

ومع هذا فـإن أثر الغزالي في الآراء المقصـدية في القـرافي بارز ومـوجود، لكنه تأثـر المكمل المنظم المتمم، فكان من حقـه أن يقال فيـه: إنه من الأوائل الذين حاولوا تأسيس علم المقاصد، ويـرحم الله الشيخ الطاهر ابن عاشور فقد تنبه إلى ذلك وأشاد به حين قـال وهو يتكلم عن الرواد في علم المقاصد، (ولقد فـاضت كلمات مباركـة من بعض أئمة الـدين أسست قواعـد قطعية للتفقه، إلا أن تناثـرها وانغمارها بوقـوعها في أثناء استدلال على جـزئيات، يسارع ذلك إليها بإبعـادها عن ذاكرة من قد ينتفع بها عنـد الحاجة إليها... ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسـهم جـاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين بن عبد السلام المصري الشـافعي في قواعده. وشهاب الدين أحمد ابن إدريس القـرافي المالكي المصري في كتابـه الفروق، فلقـد حاولا غير مـرة تأسيس المقاصد الشرعية)،(30) وهذا الاستدلال بكلام الشيخ الطاهر رحمه الله، سقناه لبيان ما فيه مـن الاعتراف بما فعله الإمام القرافي، وإذن فالإمام القرافي كان من أوائل المالكية الذين قالـوا بأن هنالك قواعد غير أصول الفقه كما أكد ذلك بـوضـوح في كتاب الفـروق، حيث قال: (أما بعـد فإن الشريعة المعظمـة اشتملت على أصـول وفروع، وأصـولها قسمان: أحـدهـا المسمى

29) وهو أبو يحيى زكرياء صاحب كفاية طالب البيان في شرح البرهان.

30) مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر ابن عاشور ص 7.

بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ...).

والقسم الثاني أي من أصول الشريعة - وهو الشاهد - قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه، هذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف، ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانتهى العمر ولم تقض نفسه مناها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات... وقد ألهمني الله أثناء تأليف الذخيرة أن وضعت كل قاعدة في بابها... ثم أوجد الله تعالى في نفسي أن تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب، وزيد في تلخيصها وبيانها **والكشف عن أسرارها وحكمها** لكان أظهر لبهجتها ورونقها، وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة، أكثر مما إذ رآها مفرقة). انتهى.

والقرافي نفسه حين استشعر بل صرح أنه يبحث في أسرار الشريعة وحكمتها كان من الأسماء التي أطلقها على كتابه ما يفيد ذلك حيث قال: ولك أن تسميه كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرارالفقهية وكل ذلك لك.

وفي ضمن هذه الأسرار الفقهية وداخلها توجد قواعد عليا هي قواعد مقصدية، وهذه القواعد هي التي عناها الشيخ الطاهر رحمه الله فيما نحسب حين قال ولقد فاضت كلمات مباركة من أئمة الدين أسست قواعد قطعية للتفقه... مثل «لا ضرر ولا ضرار»، ومثل قول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، ومثل قول مالك في

الموطأ «دين الله يسر»، ومثل قـوله في حديث «لا يخطب أحـدكم على خطبة أخيه»،(31) المقصود أن الـرجل يخطب المرأة فتركن إليه، ولم يعـن بذلك إذا خطب الرجـل المرأة فلم يوافقها أمـره أن لا يخطبها أحـد، فهذا بـاب فساد يدخل على الناس.(32)

وإذا أمعنا النظر في قـول الشيخ الطاهر رحمه الله من أن هنـالك قواعد ولكنها متناثـرة منغمرة، فوقوعهـا في أثناء الاستدلال على جزئيـات يجعلها بعيدة عن الفكر، فجمعها وصهرها في بوتقة واحدة لاستخراج قواعد قطعية ينبني عليها علم مقاصد الشريعة وتأملنا في المراد من هذا.

ثم رددنا البصر كرة إلى قول القرافي في مقدمة الفروق من أن جل قواعده كانت متناثـرة في كتاب الذخيرة، كل قاعـدة في بابها، وأنه رأى أن جمع تلك القواعـد في كتاب واحد، وزيادة قـواعد أخرى عليها من بـابها، يكون أسهل وأنفع، وإذا علمنا أنـه لا يعني بقواعـده في الفروق مـا كان يعنيـه أصحاب الفروق قبله من قواعد فروعيـة، وإنما عنى شيئا آخر من القواعد كما بينه هناك، إذا علمنا ذلك، علمنا أية محاولة قام بها القرافي في سبيل تأسيس علم جديد هو علم القواعد المقارن الذي أدى به إلى الوصول إلى قواعد مقصدية، حتى إنه حين جاء الإمام الشاطبي وجد البناء مهيأة مواده، والأساس المتين مـوضوعـة قـواعده، فشيـد بتلك المواد وعلى ذلك الأسـاس بناءه الشـامخ العظيم، وسنـرى في مبحث أثر القرافي فيمـن بعده أن الشاطبـي رحمه الله نقل عنه كثيرا وسلم أو نقد وصحح.

ولأمر ما قال الشيخ الطاهر رحمه اللـه والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو الشاطبي، ولم يقـل انفرد في هذا الفن بالابتكار والسبق، وإنما

31) كان ابن عـاشور رحمه الله من الجرأة والعلم مـا كان بـه متصديا للشبـاطي في موافقاتـه نقدا وتعليقا وتتميما لما دونـه صاحب الموفقـات حتى عده المعاصرون من آخـر عمالقة مـذهب مالك وربما عده البعض آخرهم توفي عام 1974.

32) مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور ص 7.

قال أفـرده بالتدوين، فكأنه يشير إلى أنـه كان موجودا قبلـه فهيأه ونسقه ونظمه في عقده ذاك وذلك ما كان.

وقد تابع شيخ تونس في هذا من جـاء بعده وهو حقيق بالإتباع في ذلك، وأصبحت الإشارة إلى القرافي وأستاذه عز الدين بحثا في المقاصد أمرا مألوفا فنجد البعض يقول مثلا.

ومن الأصوليين من نظر إلى أصول الفقـه ومقاصد الشريعة، وتوسـع في مسمى أصول الفقه، فوضـع قواعـد على هذا المنحى، وأيده بالأدلة التفصيلة كتابـا وسنة، وأكثر من الأمثلـة والشواهد المتعلقـة بأسرار التشريع، فجاءت أصولـه كفيلة بـالبابين: مـآخذ الأحكـام، وأسرار التشريع كموافقـات الإمام الشاطبي، وكتـاب الفروق للإمـام القرافي، وامتـاز هذان الكتابـان عن سائر كتب الأصول بجمعهما الـدلائل الفقهية الإجمالية ومقاصـد الشريعة الكلية، بما يتوقف عليه الفقه باعتبار الأدلة التفصيلية والتعاليل الجزئية.(33) ويقول البعض الآخر بأن السابقين للشاطبي من أصحاب المقاصد عز الدين بن عبد السلام وتلميذه القرافي(34) وإن بالغ في قـوله حين جعل القـرافي مجرد تابع لشيخـه عز الـدين. وليس الأمـر كـذلك، لأن الشهاب لم يكـن تابعـا وإنما استفاد ونقل ما استفـاده من طور إلى طور، وأحيانـا من مذهب إلى مذهب.

ذلك مثل من آثار الغزالي في القرافي.

الأثر الثـاني أو التأثر الثاني نراه مـوجودا حتى في الاقتداء بـالغزالي في الطـرق التي سلكها في بحثـه للوصـول إلى المقاصـد، التي منها الاستقـراء. وبيان هـذا الأثر يستوجب بعض التمهيـد، لذلك نقـول: إن لمعرفة مقـاصد الشريعـة طرقـا حصرهـا بعضـهم في خمسـة أو سـتـة أعظمها وأهمهـا على الإطلاق، استقراء الشريعـة في تصرفاتها، كاستقراء الأحكام المعـروفة عللها،

---

33) ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه ص 315 وهو مطبوع عام 1971.

34) أحمد الريسوني في كتابه نظرية المقاصد عند الشاطبي ص.

الآيل إلى استقــراء تلك العلل المثبتة بطــرق مسالك العلــة. فباستقــراء العلل حصول العلــم بمقاصــد الشريعة بسهــولة، لأننــا إذا استقرأنــا عللا كثيرة متماثلة في كــونها ضابطــا لحكمة متحــدة، أمكن أن نستخلص منهــا حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي،(35) وكثيرا ما نلاحظ الغزالي فعل ذلك في كتاب الإحيــاء وغيره فمثلا حين قــال حجة الإسلام بــأنه حين يعم الحرام، للنــاس أن يأخـذوا حــاجتهم بدون تــرفــه، لأن في الاقتصــار على الضرورة هلاكهم، ورد على من زعم أن هذا مصلحة مرسلــة قائلا هذا هوس، لأنا لا نشك أن مصلحة الــدين والدنيا مــراد الشارع، وأن ما تخيلــه المعترض هو تخيل مظنون، وهذا مصلحة مقطوع بها. هذا القول مبني على الاستقراء على أساس أن المحافظة على النفس من الضرورات الخمس المقطوع بأن المحافظة عليها مقصود الشارع.

فهل كان الشهــاب سالكا مسلــك الاستقراء في كتبه على أســاس أنه من طرق معرفة المقاصد.

ومن طرق المقاصد الشرعية التي يجب على الخائض في المقاصد معرفتها ولا يجوز جهلها : التعــرف على مقامــات الأقوال والأفعــال وقرائن الأحــوال التي أحاطت بالمشرع ﷺ وهو يصدر، بمعنى أن الناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى التطلع إلى معــرفة الصفة التي صدر عنهــا ﷺ. وما حف به من قرائن بما صــدر عنه من أخبار. فقــد تكون تلك القــرائن التي حفت بالخبر الذي وصلنا آحادا وكانت دلالتــه مجردة عن تلك القرائن ظنية، لكن القرائن التي حفت به قــد تجعله يفيد القطع، ذلك مقصد من مقــاصد التشريع فهل تنبه الغزالي إلى هذا في كتبه وهل تنبه القــرافي إلى ما تنبه له الغزالي وأخذ به سؤال نجيب عنه بعد قليل.

---

35) مقاصد الشريعة الشيخ الطاهر بن عاشور ص 15.

- ومن أهم ما يحتاج إليه المقصدي وبدونه لا يمكن أن يصل إلى شيء هو الاعتقاد بأن الشريعة جاءت لمصالح العباد، لأن هذا ينبني عليه القول بالتعليل. ولن أتساءل عن أخذ الغزالي بهذا، أو القرافي، لأن مجرد القول بأن القرافي من المدرسة الكلامية في الأصول، وحجة الإسلام كذلك، بل من رواد هذا الاتجاه، يكفي معرفة ذلك لأن نقول بأن الشهاب من القائلين بالتعليل. ولكنا أيضا نقول باطلاع الشهاب على كتب حجة الإسلام وهذا ذهب إلى التعليل بالمصالح التي ليست مصالح مرسلة كما قال كما سنورده في الأمثلة التي نجعل بعضها موضوع بحث بين حجة الإسلام والشهاب. إنما نستعجل الأمر هنا تأكيدا للتأثر والاعجاب فنقول: إن الشهاب كان معجبا بحجة الإسلام لدرجة جعلته يأخذ بأقواله وهو شافعي المذهب في بعض الفروع، فيدخله في مذهب مالك ويأخذه عنه فقهاء المذهيب كأحد الأقوال كما قلت في بداية هذا الفرع، ففي مبحث المياه من مواهب الجليل للحطاب مثلا:

النهي عن التوضؤ بالماء المسخن في الشمس كراهة من جهة الطب فقد نقله الحطاب عن الذخيرة(36) وهي للقرافي رأيا نسبه للغزالي دخل إلى مذهب مالك، وفي مواهب الجليل: النضح يجب مع الشك... لأن **الشارع لم يعول في أمر النجاسة إلا على المحقق**، كما أشار إلى ذلك القرافي في الفرق التاسع والثلاثين بعد المائتين، وقبله ابن راشد وقال الشيخ أبو حامد الغزالي والمزيل للوسواس أن يعلم أن الأشياء خلقت طاهرة بيقين فما لا يشاهد عليه نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلى به، ولا ينبغي أن يتوصل بالاشتباه إلى تقدير النجاسات. انتهى.(37)

ثم اعلم أني نقلت هذا النص من كتاب متأخر للمالكية ليعلم أن علماء المذهب نقلوا قول الغزالي بواسطة القرافي، واستمر هذا النقل عندهم إلى عصر

36) مواهب الجليل للحطاب ج 1 ص 78.

37) مواهب الجليل ج 1 ص 166.

متأخـر، ليتم الـدليل. ولعل هـذا العمل من الشهاب دليـل الاعجاب بحجـة الإسلام... ثم أكاد أقـول إن إعجاب الشهاب بالغـزالي جعله يستوحي حتى عناويين بعض كتبه، من كلام الغزالي نفسه. لقد مر معنا ونحن نتحدث عن سبب تأليف الغـزالي لكتاب الإحيـاء، وقلنا بأن الغـزالي قال ومـا درج عليه السلف الصالح مما سماه اللـه في كتابه فقها وحكمـة وعلما ونورا وضياء وهـداية ورشـدا، فقد أصبح من بين الخلق مطـويا، وصـار نسيا منسيـا، وتداركـا لبعض مـافات من العمـر رأيـت الاشتغـال بهـذا الكـتاب إحياء لعلـوم الدين وكشـف عن مناهـج الأئمة المتقدمين فكـأن الغـزالي رحمـه الله في هـذا النص رادف بين الفقـه والحكمـة والنـور والضيـاء والهـداية... وأراد أن يرجع بالفقـه إلى هـذا التـرادف كما كان قبـل، في نظـره بكـتاب الإحيـاء.

وسنـرى فيما بعد عنـد صـاحبنا الشهـاب أنـه حين ألف الفروق كـان مستوحيا لهذا، حتـى في اسم الكتاب نفسه أليس يقول عنـه وسميته أنوار البروق في أنـواء الفروق ولك أن تسميتـه كتـاب الأنـوار والأنواء أو كتـاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية.

ألا يجعلنا هذا العنوان الذي يدور حول الأنوار في تسمياته الثلاث، بأنها من وحي حجـة الإسـلام الذي أطلق على الفقـه النـور والحكمة والضيـاء؟ خصوصا وأن القـرافي كان شاعرا كـذلك بأنه يسير في بداية علـم جديد لم يعهد عنـد الفضلاء لأن عادتهم وضع الفروق بين الفـروع وهذا في الأسرار الفقهية والفروق بين القواعد.(38)

هذا واحد من التأثيرات الكثيرة التي تركها حجة الإسلام في الشهاب، ولا ننسى العـلاقة بين السر والأسرار الفقهيـة في كـلام الشهاب، وبين الحكمـة والحكم – بكسر الحاء – في كلام حجة الإسلام.

---

38) مقدمة الفروق من ج 1.

هذه بداية رأيتها ضرورية لفتح باب التأثر بين حجة الإسلام والشهاب، وهي تعطينا إلى أي حد بلغ هذا الإعجاب والتأثر، وتساعدنا على ما نحن فيه. بعد هذا نقول، وأول الأمثلة مما نحن فيه من بيان وجه التأثر في البحث في المقاصد والأخذ بمنهج الغزالي والالتفات إليه، هو الاستقراء وهو من أهم ما يحتاجه الفقيه الباحث في المقاصد. والاستقراء كان له حظ وافر في منهج الشهاب في البحث في قواعد الشريعة كما يسميها أو المقاصد كما يسميها بعده الشاطبي. يقول الشهاب في الفرق الرابع والعشرين الذي يبين فيه الفرق بين المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها، قال: إن إبليس لم يكفر بسبب عدم السجود، ومخالفة الأمر، وإلا لزم أن كل عاص كافر، إنما كفر إبليس بنسبة الله تعالى للجور، وأنه أمر بالسجود لمن هو أولى أن يسجد له، وأن ذلك ليس عدلا، لقوله أنه خير منه فهذا إشارة منه إلى التجوير والتسفيه، ومن نسب الله تعالى إلى ذلك فلا شك أنه كافر، فهذه الجرءة على الله هو سبب كفره، ولا يقال إنه كفر بسبب الكبر لأنه يلزم منه أن كل متكبر كافر، **فعلى الفقيه أن يستقرىء كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها** : المتفق عليها، والمختلف فيها، فإذا أكمل استقراءه نظر إلى أقربها إلى عدم التكفير بالنظر السديد، إن كان من أهل النظر، وكذلك إذا استقرأ، رتب الكبائر المتفق عليها، والمختلف فيها، فإذا استكمل استقراءه، نظر إلى أقلها مفسدة جعلها أدنى رتب الكبائر، والتي دونها هي أعلى رتب الصغائر.

ونحن نعلم أن الاستفراء هدفه الوصول للعلم. والوصول إلى قواعد يقينية علمية ما بني عليها يكون أحكاما علمية لاظنية، وتلك غاية المقصدي. ثم إن هذا المثال ينبيء عن مدى اعتماد الشهاب على الاستقراء التام للوصول إلى التعرف على الكبائر والصغائر اعتمادا على ما في الكبيرة من مفاسد أعظم، والصغيرة مفسدة أقل.

وهذا استقـراء مقصدي اعتماده المصـالح والمفاسـد، ولا عبرة عندي بما هول بـه الإمام ابـن الشاط رحمه الله في هـذا الموضع من قـوله إنـه أحال بقـوله هـذا على محال عـادة، لأن استقـراء أقوال العلماء في الإسـلام كلهم محال، عـادة فكأن ابن الشـاط: يجعل هـذا النـوع من الاستقـراء الـذي لا يوصـل إلى اليقين عند المناطقـة لا يمكن التعويـل عليه، وهو كـلام صحيح منطقيا، ولكـن ليس هذا كـان مراد الشهاب، ومـا نظن أن ابن الشـاط كان عاجزا عن التنبه لمراد الشهـاب ولكن الظن أن الذي جره إلى ذلك هو الجدل الكلامـي لأن ما يريـده ابن الشاط لا يمكـن لأي فقيه أن يقوم بـه. وحتى الشاطبي الـذي أصبح معترفا له بـإجماع أنه صاحب المقـاصد، لم يقم بما طالب به ابن الشـاط فهل ما قام به، لا عبرة به، فإذا كانت الأحكـام مبناها على الظن، فإذا تعضد بـأمور وصلت حد التـواتر المعنـوي أصبحت مفيدة للعلم وذلك ما يفعله المقصدي.

المثال الثـاني من اعتماد الشهاب على الاستقـراء للوصـول إلى بناء حكم مصلحي أو مقصدي.

قوله عنـد بيان الاستثناء في قولـه تعالى : ﴿**لا يستوي القـاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله**﴾ من سورة النساء.

قال : يجوز الـرفع على الصفة للقاعـدين والنصب على الاستثناء، والجر على صفة المؤمنين. وقرأهـا حمزة وابن كثير وأبو عمرو بالـرفع في الراء من غير. ونافـع والكسائي بالنصـب، والأعمش وأبو حيـوة بالخفض، قـال أبو الحسن ويقوى النصب على الاستثناء، أنها نزلت استثناء بعد ما قبلها، قال ويحتمل أن يتحصل الاستثناء بـالصفة. قـال الزجـاج، ويجوز أن يكون في قراءة الرفع الاستثناء، كأنه قال لا يستـوي القاعدون والمجاهدون، إلا أولوا الضرر، فإنهم يساوون المجـاهدين. لكن الشهاب لم يـرض هذا وعقب على قول الـزجاج فقال، هو بعيـد، لأن المضرور غايته أن يعذر، أمـا أن يستوي

بمن حصل المصلحة فبعيد من قواعد الشرع، وكيف يستوي في الشرع المجاهد والعاجز، إذن تستوي النساء مع علي بن أبي طالب، والمقداد ابن الأسود، وعبد الله بن الزبير، كلا، هذا والله، بل المتصدق أفضل من العاجز عنه، وكذلك جميع قواعد البر، **وهو الذي تقتضيه قواعد الشرع**(39) فكأنه هنا جعلها مرادفة لمعنى المقاصد بعد الاستقراء.

المثال الثالث يقول الشهاب (استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة وإلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد، ولو في الكفر، إذ فيه تعظيم أهله وعصابته لمن شايعهم، وعداوة أهل الحق لهم وطلب دمه وماله. وكذلك نقول في الإيمان. وإذا كان هذا في أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة، فما ظننا بغيرهما، وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر ﴿**قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**﴾ وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي لأنه لا يمكن أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الشرعي، فإن أكل الميتة وغيره وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة، وحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح المعارض له.(40)

بل قد ذهب القرافي في العمل والاعتماد على الاستقراء إلى أبعد مما ذهب إليه حجة الإسلام ومن جاء بعده إلى عصر الشهاب فيما نعلم. حيث ألزم المفتي أن لا يقدم على الفتوى إلا بعد استقراء مذهبه وهذا ما عده غيره من شروط المجتهدين، وهو جعله من شروط المفتي، ولا يخفي أن المفتي أعم من أن يكون مجتهدا. ولكن الشهاب سوى بينهما حين قال(41) يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكل ما وجد من فتوى مخالفة للإجماع أو القواعد

---

39) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص.

40) شرح النقيح ص 87.

41) الفروق الفرق الثامن والسبعون.

أو النص، أو القياس الجلي السالم من المعارض الراجح، لا يجوز للمقلد أن يفتى به.

ويجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فلا يعرى مذهب من المذاهب عنه، لكنه قد يقل وقد يكثر.

غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح، وعدم المعارض وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه والتبحر في الفقه. فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه. بل للشريعة قواعد كثيرة جدا، لا توجد في أصول الفقه)هـ. فما شرطه هنا كلي ناتج على الاستقراء وقد صرح بذلك لأن اشتراط عدم المعارض مبني على الاستقراء فلا يحصل إلا بعد البحث والاستقراء.

وقد بين في مكان آخر ما يريده من هذا الفرق، وبأي طريق يصل إلى ما اشترطه فقال: إن عدم العلم بالمعارض يتوقف على من له أهلية **استقراء الشريعة** حتى يحسن أن يقول، لا معارض لهذا الحديث، وأما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به.(42)

من هنا خطأ الشافعية الذين يقولون : مذهب الشافعي كذا لأن الحديث صح فيه، دون أن يبحثوا عن عدم المعارض فقال: وهذا غلط. وحكم الشهاب على ما ذهب إليه نتج عن علم استقرائي فليس ظنيا ولكنه علمي وذلك واضح من قول شيخ تونس الذي تابعه على ذلك حين قال: وظهر بطلان ما روى عن الشافعي من أنه قال : إذا صح الحديث عن رسول الله فهو مذهبي، إذ مثل هذا لا يصدر عن مجتهد فأقوال الشافعي تقتضي بأن هذا الكلام مكذوب عليه أو محرف، إلا أن يكون أراد من الصحة تمام الدلالة، أي إذا تعضد بما أحيط به من حافات القرائن وسياق الكلام ومقام الخطاب، ومبينات من البساط لتتظافر تلك الأشياء لإزالة احتمالات كانت

---

42) شرح التنقيح ص 450.

تعـرض للسامع، وسلم مـن المعارضـة التي حـذرنا منهـا،(43) وهـو رأي الشـهاب.

هذا الملحظ الذي لاحظه الشـهاب وزاده الشيخ الطاهر بيانا هو الذي أخذ بـه أبو إسحق الشـاطبي حيث اعتبر سلامـة المعارض فـرعا عن استقـراء الشريعة. وهذا يعطي الشـهاب ميزة الريادة في الاعتناء بالاستقراء. واستقراء وجوه الحكم الشرعية من طرق المقاصد(44) فهل كان هذا مـن آثار الغزالي؟ ثم أن عدم أو وجود المعارض الذي تنبه لـه الشـهاب وجعل معرفته أو عدم وجوده من شروط المفتي، بعد الاستقراء، هو الذي أجاب به عمن اتهم مالكا بمخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته له، حيث قال رحمه الله، ومما شنع به على مالك رحمه الله مخالفته بيع الخيار مع روايته له، وهو مهيع متسع ومسلك غير ممتنع، ولا يوجد عالم إلا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام أدلة كثيرة، ولكن لمعارض راجح عنده، وما فعله مالك كان لمعارض راجح وهو عمل أهل المدينة، فليس هـذا بابا اخترعه، ولا بدعا ابتدعه.(45)

ومبدأ هـذا عند الغزالي في الجواب لسـؤال مقدر، قـال فيه، فإن قلتم إذا كان الأكثـر حراما لم يجز الأخذ، مع أن المأخـوذ ليس فيه علامـة تدل على تحريمه على الخصوص، واليد، عـلامة على الملك حتى إن من سرق مثل مال هذا الرجل قطع، والكثرة توجب ظنـا مرسلا لا يتعلق بالعين، فليكن كغالب الظن في طين الشـوارع في الاختـلاط بغير محصـور، إذا كـان الأكثـر هـو الحرام... قلنـا إن اليد ضعيفـة كالاستصحـاب، وإنما تؤثـر إذا سلمت عن معارض قوى.(46)هـ. هـذه الإشارة المبـدئية هي التي نبهت الشهـاب والله

---

43) مقاصد الشريعة للشيخ الطاهر بن عاشور ص 25.

44) نفس المرجع ص 13.

45) شرح التنقيح ص.

46) الإحياء ج 2 ص 123.

أعلم فيما ذهب إليه وألزم المفتين من فقهاء الشافعة الذين قالوا ما قالوا كما نقلت، وذلك وجه من وجوه التأثير والتأثر.

ومما قرره الشهاب في الفروق (الأصل اعتبار الغالب هل هو على الإطلاق، فقد بين بالاستقراء أنه ليس كذلك، بل هنالك ما ألغي فيه الغالب وعمل بالنادر الذي هو الأصل، وقد عدد من ذلك عرشين مثلا... ثم قال فإذا وقع لك غالب ولا تدري هل هو من قبيل ما ألغى، أو من قبيل ما أعتبر، **فالطريق في ذلك أن تستقرىء موارد النصوص والفتاوي استقراء حسنا،** مع أنك قد تكون حينئذ واسع الحفظ جيد الفهم، فإذا لم يتحقق لك إلغاؤه فاعتقد أنه معتبر، وهذا الفرق لا يصلح إلا لمتسع في الفقهيات والموارد الشرعية(47) هذا كلام الشهاب، وكون الغالب قد يلغي ويحكم بالأصل النادر أشار إليه حجة الإسلام في الإحياء إشارة عابرة فقط، ولكن الشهاب رحمه الله تنبه إلى ذلك وبنى عليه أحكاما مؤداها الاستقراء وجعلها قاعدة ثابتة أصولية مستوجبة الاتباع بعد الاستقراء. وإشارة الغزالي هو قوله في الإحياء.(48) (إذا تعارض أصل وغالب فيما انقطعت فيه العلامات المعينة من الأمور التي ليست، محصورة، فيحكم بالأصل لا بالغالب قياسا على طين الشوارع وجرة النصرانية وأواني المشتركين) فاتفقا هنا حتى في المثال (طين الشوارع) من جملة ما مثل به الشهاب في فروقه في هذا الموضع. وهذه القاعدة مما نقلها عنه متؤخروا المالكية واستدلوا بها في كتب الفروع كما عند شراح خليل خصوصا المغاربة، عند قول المصنف وطين مطر.(49)

وفي مكان آخر يقول الشهاب (القاعدة الفرق بين الكفر والكبيرة إنما هو بعظم المفسدة وصغرها، لاشتراك الجميع في المفسدة والنهي والتحريم...

---

47) الفروق الفرق التاسع والثلاثون والمائتان.

48) الإحياء ص 109 ج 2.

49) انظر المواق على خليل ج 1 ص 151.

وقد أمر الله الملائكة بالسجـود لآدم... ولم يقل أحد بأن الله أمر عباده بما هو كفـر لو فعل غير أمـر ربه، ولا يمكن أن يقـال، بأن الأمر والنهي عنهما سببا للمفـاسد والمصالح، فإن نهي عن السجـود كان مفسدة، وأن أمـر به كان مصلحـة، لأن هذا يلـزم منه الـدور، لأن المفسدة حينئـذ تكون تـابعة للنهي، مع أن النهي يتبع المفسدة، فيكـون كل واحد منهما تابعا لصـاحبه، فيلزم الدور، بل الحق أن المفسدة يتبعهـا النهي، وما لا مفسدة فيه، لا نـهي عنه، **واستقراء الشرائع يدل على ذلك**.(50) فالشـهـاب اعتمد في الخروج من المشكل أيضا هنـا على استقراء قواعد الشرائع لتبيين المصلحـة المرجوحة أو المفسدة المدفوعة من ذلك، وهو كما ترى اتجاه مقصدي.

هذه أمثلـة أردنا بها بيـان أن اتباع الشـهـاب القرافي لمنهـج الاستقراء في أمثلـة أخذ فيهـا حجة الإسـلام بنفس الاستقـراء إلا أن الشهاب استعملـه للوصول إلى مـا لم يتوصل إليه حجة الإسلام في اعتماد المصـالح والمفاسد لبنـاء الأحكـام عليها، وقـد حل بهذا المنهج، كثيرا ممـا أشكل في عصره على الفقهاء، وهــو منهج ينظر نظرة شمـولية مراعيـة عدم مخالفة القـواعد من جهة، والمصلحة من جهة ثانيـة. وهو كثير في كتب الشـهاب وتلك طريقه من طرق المقاصد فيما نحسب.

أما معرفة مقامات الأقـوال والأفعال وقرائن الأحوال فيعتبر الشـهاب ابن بجدتها فقد نسب إليه مباشرة ابتكارها واختراعها. وكتاب (الإحكام في الفرق بين الفتاوي والأحكام) جلـه يدور على هــذا المحور. وإنما نشير إليـه حتى يـرجع إليـه في ذلك من أراد. ولكنني أشير إلى أن الغـزالي قد يكـون أثـر في الشهاب في ذلك، فالذي رأيته أن الغزالي أشار إليه في موضعين :

أولهما ما جاء في الإحياء حين نص على أن للكثرة أثر في تحقيق الظن(51) الموضع الثاني ما أشار إليه الشهاب نفسه ناقلا له عن الغزالي وهي قوله في

---

50) الفروق : الفرق الثاني والأربعين بعد المائتين ج 4 ص 122.

51) الإحياء ج 2 ص 123. والغزالي (1).

شرح التنقيح حين تحدث عن الخبر المفيد للعلم، وهو غير المتواتر، وعد منها سبعة سابعها عنده أن تكون هنالك قرائن تحف بالخبر قال وذلك عند إمام الحرمين والغـزالي وهذا نص واضح في أن الـذي لفت نظر الشهـاب إلى ذلك هو الغزالي وهذا أثر من آثاره فيما نرى. وهو أثر مقصدي كما بيناه في أكثر من موضـع.

ولنختم أمثلتنـا بما نراه أصرح من الجميع في تأثـر الشهاب بـالغزالي في آرائه المقصدية وهو ما جاء في شرح التنفيح(52) حين البحث في المناسبة من القياس وقد بدأه بقوله المنـاسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أودرء، مفسدة ثم قال: والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات وإلى ما هو في محلة الحاجات وإلى ما هو في محل التتمات... فـالأول نحو الكليات الخمس وبعد أن بين الحاجيات والتتمات وأمثلتها كان مـن جملة ما قال **دفع المشقة عن النفوس مصلحة، ولو أفضت إلى خلاف القواعد،** ثم قال والكليات الخمس حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها.

وفي هذا النص أمر واضح من النقـل عن الغـــزالي فيما أخذ من المقاصد أو بعضـها.

52) شرح التنقيح في باب الخبر، ص 392.

الفصل الثالث
الشهاب وعز الدين بن عبد السلام

تمهيد :

كنت حين خططت لهذا الفصل من الباب الثالث أتوقع أن تكون العلاقة بين الشهاب وأستاذه عز الدين، كأي علاقة بين أستاذ وتلميذ يأخذ عنه ثم يستقل بنفسه وبذلك فلن يزيد عما يمكن أن يكون قد تأثر به عن طريق كتب الأقدمين قبله، كإمام الحرمين وحجة الإسلام إلا قليلا. لكني حين بدأت البحث اكتشفت أن العلاقات بين الشهاب وأستاذه كانت أعمق بكثير من علاقة أي أستاذ بتلميذه. وإنما هي علاقة إعجاب بلغ درجة التصوف بأستاذ نادر، استمرت منذ وصول عز الدين إلى مصر إلى أن توفي التلميذ سنة 683 وليس وفاة الأستاذ سنة 660. يشهد لذلك، الاعجاب الذي استمر التلميذ يبديه إزاء أستاذه في كتبه التي ألفها بعد وفاة أستاذه، وينقل عن تلك الدروس التي كان يلقيها، والمجالس التي كان حضرها، والمناظرات التي كان في حياة أستاذه دونها. الشيء الذي جعل كتبه تمتاز بهذا الاثر، سواء كانت أصولية أو فروعية، بل وحتى نحوية ولغوية وتفسيرية، وإذن فالدارس لهذا الأثر والتأثر يجب عليه أن ينظر إلى علاقة الأستاذ بالتلميذ التي استمرت من سنة 638 أو 40 إلى سنة 660. وهي مرحلة المخالطة والتلقي المباشر. وعليه أن يدرس أثر هذه المرحلة في التلميذ بعد سنة 660 إلى سنة 683 وهي سنة وفاة الشهاب، ثم عليه أن يدرس أخذ الشهاب عن كتب العز بن عبد السلام، ثم عليه أن يدرس تلك النقول التي نقلها التلميذ في كتبه والتي استمدها من المشافهة طيلة مدة التلقي. وهذا يستلزم المقارنة

بين جميع كتب الشهاب، وجميع كتب الأستاذ، فروعية وأصولية وعقائدية، وهو أمر يستلزم دراسة مستقلة خاصة، وما أنا الآن بصددها ولا بمستطيع القيام بها، في فصل واحد من فصول كتاب يشمل النظرة العامة للشهاب، ومن أجل أن أدلل على هذه الصعوبة ليراها القارىء رأى العين أقول : إنه في كتاب شرح التنقيح وهو جزء متوسط الحجم انتهى من تأليفه كما في آخر الكتاب سنة سبع وسبعين وستمائة أي بعد وفاة شيخه بسبع عشرة سنة. ومع ذلك نقل عنه في هذا الكتاب ثمان مرات وكلها رواية شفوية مباشرة لم تنقل من كتاب ولا أستند إلى كتاب. وهي في الصفحات 100 – 108 – 169 – 222 – 272 – 433 – 434 – 458. ومعنى هذا أن ذاكرة التلميذ ومذكراته عن دروس شيخه لم تفارقه طوال هذه المدة، بل وما بعدها، فهو يرجع إلى ذاكرته مع أستاذه، ومذكراته كلما حزب الأمر واحتاج إلى سند لرأيه فهو(53) مثلا يقول قلت للشيخ **عز الدين يوما إن القائل بأن** النهي لا يقتضي التكرار، يلزمه أن لا يوجد عاص البتة في الدنيا بمنهى، وذلك أن النهي عنده لا يقتضي إلا مطلق الترك، كما أن الأمر لا يقتضي إلا مطلق الفعل، فيخرج عن عهدة النهي بمطلق الترك في زمان ما، وأشد الناس فسوقا وعصيانا لابد أن يترك تلك المعصية في زمان ما، فيخرج عن العهدة بذلك الزمن الفرد، فلا يكون عاصيا أبدا. **قال لي رحمه الله** هذه المسألة تتخرج على قاعدة، وهي أن القاعدة أنه قد يكون عام في مطلق، نحو أكرم الناس كلهم في يوم. أو مطلق في عام، نحو أكرم زيدا في جميع الأيام، أو عام في عام، نحو أكرم الناس في جميع الأيام، أو مطلق في مطلق، نحو أكرم رجلا في يوم. إذا تقررت هذه القاعدة، فالقائل إن النهي يقتضي التكرار يقول هو عموم في عموم، أمر بجميع التروك، في جميع الأزمان، والذي يقول النهي لا يقتضي التكرار، المطلوب ترك واحد في جميع الأزمان فهو مطلق في عام، فلا

---

53) شرح التنقيح ص 167.

يجوز أن يلابس المنهي عنه في زمن ما، فيتحقق العصيان حينئذ بملابسة المنهي متى وقعت، فهذه صورة هذه المسألة / انتهى.

فبهذا المثال الذي ساقه الشهاب نفسه نرى كيف أن هذه المسألة دارت بين الأستاذ والتلميذ أيام حياته، وأنها دونت في كتاب ألف بعد وفاته بأكثر من سبعة عشر عاما، والحال أنها قيلت شفويا وكان الجواب شفويا.

صحيح أن الشهاب علق عليها في شرح التنقيح بعد إبرازها قائلا. ثم رأيت بعد وفاته بأن الجواب لا يتم. وبين لماذا لا يتم، ولكن ما يهمنا هو مكانة الأستاذ عند التلميذ، والحرص على تدوين آرائه، حتى ولو كان التلميذ يرى أنه لا يوافق أستاذه عليها. وفي مكان آخر يقول وذكر العام في معرض المدح أو الذم لا يخصص، خلافا لبعض الفقهاء. وأثناء بحث المسألة لم يفته أن يبين بأن هنالك ما يشتبه بهذه المسألة وليس منها، ويبين بأن ذلك أخذه عن شيخه عز الدين وهي قوله، قال الشيخ عز الدين ليس من هذا الباب، العام المرتب على شرط تقدم، بل يخص إتفاقا. ثم راح يبين المقصود من ذلك،(54) وهو رأي اعتنقه التلميذ وأخذ به وهكذا، في سائر تلك الصفحات التي بينا أنه ذكره فيها. وردد هذا في الفروق قال جرت عادة الفقهاء والأصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه، وهو المشهور في المسألة، يستدلون أبدا بظاهر العموم وإن كان في غير مورد السبب. وقد كان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام يقول يجب أن يستثني من ذلك ما كان السبب شرطا، نحو قوله تعالى : **﴿إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا﴾** إلخ ما نقله عنه.(55)

وقل نفس الشيء عن الاستغناء في أحكام الاستثناء حيث ذكر شيخه ونقل عنه أكثر من خمس عشرة مرة. وذكره له كان مقرونا بصفات التعظيم والاجلال والاحترام مما لا مزيد عليه.

---

54) يراجع في المسألة شرح التنقيح ص 221.

55) الفروق الفرق الرابع ص 105.

فمثلا عند بيان الاستثناء في قوله تعالى : ﴿**ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يوتى أحد مثلما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم**﴾ من سورة آل عمران، فبعد أن بين أن الاستثناء هنا مفرغ قال وفيه سؤالات وهو أن آمن يتعدى بالباء فكيف عدى هنا باللام، وهل هو متعد بأصله أو بمعد ؟ وإن كان بمعد فكيف جمع ههنا بين معديين ؟ وما معنى أو يحاجوكم عند ربكم ؟ وكيف دخل أحد في الإيجاب ؟ وشأنه أن لا يستعمل إلا في النفي، ثم بعد أن أجاب عن هذا كله وبينه وخطأ أبا علي الفارسي فيما تكلفه من جواب في بعض هذه السؤلات مما استغرق صفحتين ونصف تقريبا : قال وهذا التلخيص هو تلخيص شيخنا الإمام العلامة شيخ الإسلام ابن عبد السلام عمه الله برضوانه في جميع أحواله بمنه وكرمه(56) انتهى.

والذي استخلصه من بعض التتبع، أنه حين ينقل عنه رأيا دونه عز الدين قد لا يشير إليه ولكن حين ينقل عنه شفويا فإنه كان حريصا على ذكر اسمه، ولعل ذلك مرده إلى أن الرأي المدون يسهل التعرف عليه، أما غير المدون فإنه إن لم ينص عليه نسبه الناس له، وذلك انتحال، والشهاب كان أبعد من ذلك، حتى مع عامة من ينقل عنهم، فأحرى أستاذه وولي نعمته في العلم، ولذلك كان دائم النص على ذكره فيما بنقله عنه شفويا، حتى إن الإنسان قد يجعل الفرق بين النقل عن كتبه والنقل بالرواية الشفوية، النص على اسم الأستاذ أو عدم النص عليه. وهكذا دواليك، هكذا نرى أن الأثر بالغ للشيخ في التلميذ من حيث التكوين والتلقي والنقل والأخذ والاقتداء، هذا من حيث الأثر والتأثر على وجه الإجمال. أما من حيث تأثره به في القواعد الكلية كما كان يسميها عز الدين والشهاب، أو كما يسميها أحيانا الشهاب المقاصد، فهو أمر واضح في الفروق والإحكام. مثلا في الفرق

---

56) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص 247 إلى 249.

الثـاني والعــشـرين بــين قاعــدة حقــوق اللـه تعالى وقاعــدة حقــوق الآدميين، حيث حـق الله أمـره ونهيـه، وحـق العبـد مصالحه، هـذا الفـرق ملخص أو يكاد يكون ملخصا من قـواعد شيخـه.(57) وهـو قوله (فصل في انقسـام الحقــوق إلى الـمتفــاوت ...إلــخ ولــن أطــيـل بالنقـل فـــإن الإشـارة تكفــي.

وإن الفرق الثالث عشر مثلا الـذي عقده للفرق بين فرض العين وفرض الكفاية كان هاديه فيه قول شيخه في القواعد فصل في انقسام جلب المصالح ودرء المفاسد إلى فروض كفايات، وفروض أعيان.(58)

وإن كان عز الدين بين بأوسع مما بين الشهاب، وبين كذلك بأن السنن أيضا على الكفاية والسنن على الأعيان.

وفي الفــرق الخامس والعشرين(59) جاء فيـه أن نقول الأحكـام الشرعية واقعة في الأفعـال المكتسة، وهـو قول عـز الدين في الإمـام وقد نقلنـاه عنه سابقا : كل فعل كسبي أمر الشارع بفعله أو نهى عنه ...الخ النص المنقول سابقا.

وفي الفروق(60) في الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر والفرق بين قاعدة الكبـائر وقاعدة الكفر، هو مأخوذ مع زيـادة وتنقيح من القواعد(61) وهو الـذي قال فيه عـز الدين فصل بيان تفـاوت المصالح والمفاســد، وفيه كثير مما نقله الشهاب.

وكـذلك الفـرق الخامس والثمانـون الذي جـاء فيـه أوامـر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيـه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة،

---

57) ص 142 من الجزء الأول من القواعد.

58) القواعد ج 1 ص 43.

59) الفروق ج 1 ص 151.

60) ص 120 من ج 1.

61) القواعد ج 1 ص 24.

وهو أمر مقصدي. ومأخوذ من قول شيخه في القواعد الذي قال فيه فصل في بيان رتب المصالح وكذلك الفصول التي بعد.(62)

وبهذه الأمثلة وغيرها كثير مما يحتاج إلى مقارنة مستقلة نلحظ أثر عز الدين في الشهاب.

فإذا أضفنا إلى هذا ما بيناه سابقا من أن عز الدين فتح منهجا جديدا في التأليف في أصول الفقه، اتجه وجهة خاصة وهي النظر إلى الشريعة نظرة كلية في قواعدها، وليس نظرة جزئية. وذلك ما لاحظناه ونحن نحاول التعرف على المقاصد قبل الشهاب وعنده.

وإذن فالمقارنة بين الشهاب وسلطان العلماء، لا يفي بها فصل في كتاب، ويكفينا الآن ونحن نبين مطلق وجه الاثر والتأثر، أن ندلل بالعمل بعد النظر ما أجمع عليه القائلون والمترجمون، والفرق بيننا وبينهم فيما نرى أنهم كلهم لا يكادون يعطون للشهاب استقلالا فيما وصل إليه ورتبه وزاد عليه. وإنما يجعلونه تابعا لشيخه فيما قال، كما فعل صاحب (نظرية المقاصد عند الشاطبي) وصاحب (الإمام البيضاوي وأثره في أصول الفقه) وغيرهم كثير.

أما نحن فإننا نزعم أن الشهاب استفاد من عز الدين، وزاد في البناء لبنات مثيرات، حتى حين جاء الشاطبي وجد المواد مهيأة، والبناء كاد يستقيم، فصحح خاطئا وتمم ما كان ناقصا، ورتب ما كان مشتتا، فنسب العلم إليه، وحق له ذلك. ولذلك سمي مدون العلم لا مخترعه كما قال الشيخ ابن عاشور.

بهذه الفذلكة نزعم أننا أوفينا على المراد في هذا الباب لننتقل منه إلى باب آخر من الأبواب، والله المرجو أن يبصرنا ويفتح لنا للفهم كل باب فهو الملاذ المتوكل عليه، والمرجع والمآب.

---

62) ابتداء من ص 48 من ج 1 وما بعدها.

الباب الخامس

شخصية الشهاب القرافي
من خلال بعض آرائه
التي تفرد بها في المنهج والفقه والأصول



توطئة لهذا الباب

لقد سرنا مع الشهاب سيرا نحسب أننا عـرفناه في صحبتنا الطويلة له، وتعـرفنا على بعض خفـايـا فكره وعلمـه، وإذا كنـا لم نحط بهذه الخفايـا وهيهـات أن يحاط بها. فإننا نحسب أننـا تعرفنـا على بعض خوالج نفســه وهواه، ومكونـات فكره وصداه، وكان هوانا تـابعا لهداه، إن آمن قلنا : ذلك هو المراد، وإن غوى قلنـا : إن تغوى غزية نغـوى. وما نحسب مع ذلك أن صاحبنا غوى أو غلبه الهوى، ولكننا نحسب أنه صار على الجادة إلى أقصى الحدود، وإن كبـافي آحاد المرات، مـا نحسب أحـدا كـائنا من كـان لـه من العصمة ما للأنبيـاء. وحتى أولئك فبفضل من الله خارج عن الطوق البشري العادي، ومـا نحسب وقـد كان صاحبنـا على جادة الطـريق أننـا اتبعنا في صحبته الهوى، وإنما هو أثر الصحبـة. ومن شاء غير ذلك فليأخذ الصوت ويجلـد أصحابـه الأموات، والحي يغلب ألف ميت ولينتقل من الصحبـة إلى العـداوة. ومـا أدري ما نتيجـة صحبـة شخصين سـائرين في طـريق، كل يتربص بصاحبه، أيكون في صحبتهما نفع؟ ذلـك بعيد، وما لانفع فيه عبث وعبء، ومـا ذلك من صحبة الشهـاب أردنا، وإنما أردنا النفـع في صحبته لنتعلم من علمه، ونأمل أن يتعدانا نفع صحبته إلى غيرنا ممن أراد أن يعرف نتيجة هذه الصحبة، وذلك هو المأمول إن شاء الله.

وإذا كان هنالك ما يجمـع بين الصحـاب، فلابد لكـل صاحـب من تفرد بخصوصية أو خصـوصيات تخصه في طبعه في فكـره في خلجات نفسه في طريقته في ذلك الفكر والتفكير.

وعن خصوصيات صاحبنا نبحث في هذا الباب الخامس من الكتاب. عن خصوصيـاته في منهجـه. عن خصوصيـاته في بعض آرائه في الأصـول عن

خصـوصيـات في بعض آرائه في الفـروع، وقـد نــزيـد من البحث في هـذه الخصوصيـات ما وجدنـا لذلك سبيـلا. ثم قد نستبين بعد طـول صحبتنا وإلحاحنـا في السؤال أن نلمح أين كـان قـاصدا في سيره؟ إلى هـدف معين رسمه أم هـو سير الصوفية الأخيـار لايهمهم من أمسـهم مامضـى، ولا من غدهم ما هو آت. وإذن سيكون هذا الباب في فصول.

الفصـل الأول : في خصوصيات منهجه.

الفصل الثاني : في بعض خصوصياته وآرائه في الأصول.

الفصل الثالث : في بعض آرائه الخاصة به في الفروع وهكذا.

الفصل الأول

الشهاب ومنهجه في ضبط المذهب وتقعيد قواعده وتحرير أمهات مسائله، من أجل الوصول إلى قواعد كلية عامة

من أقوال الشهاب المأثورة الدالة على منهجه :

القاعدة المعلومة أن الشرع لا يرد فخلاف العقل، بل جميع واردات الشرع يجب انحصارها فيما يجوزه العقل وجودا وعدما.

فيرد الشرع بترجيح أحد الطرفين، وجوده أو عدمه أو يسوى بينهما، وهو الإباحة.

الأمنية ص 49.

من اتسع عقله للاعتبارات العقلية والشرعية، لم يشكل عليه من هذا المكان وأشباهه شيء.

الأمنية ص 59.

إذا خرجت الفروع الكثيرة على قاعدة واحدة فهو أولى من تخريج كل فرع بمعنى يخصه، لأنه أضبط للفقه، وأنور للعقل، وأفضل في رتبة الفقه.

وليكن هذا شأنك في تخريج الفقه، فهو أولى بمن علت همته في القواعد الشرعية.

الأمنية ص 62.

تلك كلمات دالات.

أما بعد،

إن هذا الفصل الذي عقدناه لبيان أثر الشهاب في المذهب نسير فيه على ضوء ما توصلنا إليه من نتائج في بحثنا هذا. فرحلتنا مع الشهاب التي امتدت لسنوات، تبين لنا فيها من خلال ما حاولنا أن نحيط به مما كتب عنه، وإن لم نبلغ في ذلك كل المراد. ومن خلال ما حاولنا أن نستخرجه من مكتبته المتنوعة التي تحدثنا عنها سابقا، استبان لنا أن زعامة المذهب التي تزعمها عن جدارة بعد شيخه ابن الحاجب، كان خلفها من المؤهلات النادرة المثال التي لم تتوفر لكثير من زعماء المذهب قبله ولا بعده، إلا في النوادر من الناس، من حيث الإحاطة والتضلع والشمول. كما قلنا في مقدمة الباب، كل ذلك مع ذهن ثاقب، يفلسف القواعد بعقل المتعقل ليصل إلى النظر، على حد تعبيره. والنظر المقصود به عنده نوع من النظر الفلسفي، يدلك على ذلك قوله فلا ينفع التأنيس بكثرة النظائر، بل قد تشكل النظائر كما أشكل النظر.(1) والحل عنده إذا كان لا يغني التأنيس بكثرة النظائر هو جودة الذهن ومعناه كما نفهمه عنه هو الاعتماد على العقل لتنظيم النقل وتقعيده.

والذي يظهر لنا استنتاجا مع نوع من التأريخ لمراحل فقهه، إن الشهاب حين أحاط خبرا بالمذهب شرحا وتحليلا، وفرقا وجمعا، كما لاحظناه من بعض التتبع للجزء الذي اطلعنا عليه من كفاية اللبيب، والذي وجدناه دائم القول فيه بعد إيراد بعض الفروع المتشابهة في الظاهر، المختلفة في الحكم حيث كان يتوج ذلك بقوله، والفرق بينهما كذا وكذا. فكانت هذه الفروق الفروعية بداية تعقل فقه المذهب، ثم صار في الاتجاه العقلي المتعقلن. حتى وصل إلى القاعدة العامة التي اعتمدها في التأصيل، اعتمادا واضحا جليا وهي قوله : الشرع لا يرد بخلاف العقل، بل جميع واردات الشرع يجب انحصارها فيما يجوزه العقل وجودا وعدما، فيرد الشرع بترجيح أحد الطرفين، وجوده أو عدمه، أو يسوى بينهما وهو الإباحة.(2)

---

1) الأمنية في إدراك النية ص ؟؟

2) الأمنية ص 49.

هذه الرحلة التي قطعنــا أشواطا منها معه حتى بان لنـا منها ما نسجله في هــذه الصفحات، وبــان منها من جهــة أخــرى أن الرجل كــان يملك من العبقرية العقلية والاطــلاع الواسع على المذهب وفقهه، وآراء علمائه، بما فيها من خصوصيــات أقطار متباعدة شاسعــة. ما كان له مــن وضوح الأثر في المذهب ونتيجة لــذلك، ونتيجة لمنهج خــاص اتبعه وانفرد بــه من بين سائر علماء مذهبه، حاول فيه الجمع بين ما انفردت به كل جهة من فهم للمذهب، **مع إضــافة من عنــده فكان** لذلك منهجــا خاصــا عنده نجمل خطـواته في فقرات، أو مسائل، أو أمور، سمها مــاشئت، ولا نسميها فروعا لما بينها من ارتباط وتشابك.

1) المسألــة الأولى أو الأمر أو الفقرة الأولى لم يلتفت الشهــاب إلى البحث عن منهج خاص وخرج عن المتبع المألوف؟

لعل بعض الجواب عن هذا السؤال تجيب عنه شخصية الشهاب وثقافته نفسها.

فنحن حين نعرج على تــرجمته، نجد أن من جملــة ما برع فيــه وتفوق حتى بلغ درجــة الابتكــار، **علم المنــاظر** أو الطبيعيــات كما نسميه اليــوم، ومازلنــا نذكر الاختراع الذي نص عليــه عرضا في مبحث اللغــات في نفائس الأوصول، حيث قــال إنه اخترع ما سماه شمعدانــا يتحرك ويسير ويخرج منه رجل في أوقــات معينة، واضعا أصبعــه في أذنه، دليل الأذان، وقــال إنه عجز عن أن يجعله يتكلم) إلخ...

وحين نعرج على تــرجمته أيضــا نجده منطقيــا لدرجة أنــه سمى شيخ المعقولين، هذا النوع من الثقافة، تجعل العقل منظما إلى أبعد الحدود. ومعنى هذا، أن كل مــا يمكنه الخوض فيه عقليا كان أو نقليــا، لابد أن يخضع لهذا النوع من التنظيم العقلي الذي لا يرى فيه تعــارضا مع النقل أبدا. أليس هو القائل القاعدة المعلومة أن الشرع لا يرد بخلاف العقل أبدا. هذا أحد الوجوه

التي تبرر بحث الشهاب عن منهج يخضع به ما هو فيه إلى تنظيم معين، يكون فيه صاحب العقل الرياضي، راضيا به وعليه.

لكنه حين التفت إلى المذهب ومدوناته وأمهات كتبه لم يجد هذا التنظيم العقلي الذي يخضع لقانون المناسبة والترتيب كما قال(3) وإنما وجد كثرة المسائل والنظائر. ولا تنفع كثرة النظائر إذا لم تتوج بجودة الذهن، والتقعيد، وجودة الذهن عند الشهاب تعني التعقلن، وإن شئت قلت نوعا من التفلسف في الفن، ولا تعني كثرة الحفظ للمسائل كما اتفق، لذلك قال لابد من جودة الذهن، ولا ينفع التأنيس بكثرة النظائر، بل قد تشكل النظائر كما أشكل النظر،(4) ثم إن هذا التنظيم أو الطريقة في البحث. أو المنهج إذا كانت طبيعة ثقافته الرياضية والعقلية دفعته إليه عقلا أو تعقلا فإن زعامة المذهب بعد شيخه ابن الحاجب دفعته إليه نقلا.

فالشهاب من الناحية التاريخية نعرف أنه حاز زعامة المذهب في عهده، فأصبح المرجع في مذهب مالك في العلم، والفتوى. والدفاع عن هذا المذهب، وبيان محاسنه لا تباعه، والمناظرة عما انفرد به هذا المذهب من الآراء والاجتهادات، في عصر بلغ فيه التمذهب غاية الأوج حتى وصل الحد إلى مناقشة هل يجوز تزويج شافعية لحنفي، أولا يجوز لعدم التكافؤ، وما شاكله مما بيناه في التمهيد.

وكونه مرجعا وزعيما أصبحت الفتوى في حقه فرض عين، على خلاف غيره من فقهاء، المذهب، الذين لهم الحق في التملص منها إن شاءوا، لأنها فرض كفاية في حقهم، ورحم الله ابن عباس ورضي عنه، فإنه كان كثيرا ما يقول حين يسأل، اذهب إلى ذلك الذي جعل نفسه أميرا وضعها في عنقه.

وهذا التعين يستلزم الاضطلاع بذلك، والاضطلاع الفعلي المتعين يستلزم الإحاطة بفروع المذهب وأصوله وقواعده، حتى لا تكون هذه الفتاوي

3) راجع مقدمة كتاب الذخيرة تجد ذلك منصوصا.

4) الأمنية في إدراك النية.

مخالفة لأصول المذهب وقواعده، أو لما أجمع عليه الأئمة أو أئمة المذهب. أو ما راعى فيه الإمام دليلا خاصا كعمل أهل المدينة، أو خصوصيات عرف، فيما مصدره العرف والعادة، وما شاكل ذلك، والا كانت هذه الفتاوي في دين الله بغير علم. والفتوى بغير علم فسوق في الدين وضلال، كما قال في الفرق الثامن والسبعين من فروقه.

والإحاطة بالمذهب على ما هو عليه في عصر الشهاب جزئيات ونظائر، ومسائل مفرقة، حسب النوازل والفتاوي، صعبة المنال وقد ينقضي العمر ولا يدرك الفقيه منها ما يؤمل، وقد يدرك جزء ولا يدرك بقية الإجراء. وإذن لا بد من تنظيم وترتيب وفق منهج يجعل هذا العسير يسيرا.

وأول شيء يمكن أن يقوم به أي باحث في ميدان من الميادين، ليصل فيه إلى نظرية أو نظريات، هو استكشاف ميدان البحث نفسه، هذا أمر نحسب أنه بديهي لا يحتاج إلى برهان ودليل. وميدان البحث عند الشهاب هو مذهب مالك برمته. بل فقه المذاهب. وحين ألقى ببصره على ميدان مذهب مالك عموديا وأفقيا، وجده يمتد عموديا ستة قرون أو تكاد من البحث والتأليف والتنظيم، ويمتد أفقيا على رقعة من الأرض تصل شرقا إلى العراق وما وراءه من عمق آسيا، وتصل غربا إلى افريقيا، وما وراءها أو يحاذيها من بلاد أوربا. ولكل رقعة من هذه الأرض والأقطار الفسيحة خصوصيات تأثر بها المذهب، فيما هو قابل لذلك، في فهم نصوصه.

ولاحظ كذلك بحكم الواقع التاريخي للمذهب، أن هذه الأقطار والأمصار بخصوصياتها ومؤثراتها، يجمعها من الأعلى جامعان على العموم، هو ما عرف عند قدماء المذهب بالاصطلاحين، العراقي، والقروي، في تفسير نصوص المذهب وأمهات مدوناته، خصوصا المدونة. ولكل فريق من الفريقين طريقة في فهم هذه الأمهات.

(فأهل العراق جعلوا في مصطلحهم مسائل المدونة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلة والقياس. ولم يعرجوا على الكتاب بتصحيح الروايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى تحرير المسائل على رسم الجدليين وأهل النظر من الأصوليين.

وأما الاصطلاح القروي فهو البحث عن ألفاظ الكتاب، وتحقيق ما انطوى عليه بواطن الأبواب، وتصحيح الروايات، وبيان وجوه الاحتمالات، والتنبيه على ما في الكلام من اضطراب الجواب، واختلال المقالات، مع ما انضاف إلى ذلك من تتبع الآثار، وترتيب أساليب الأخبار وضبط الحروف، على ما وقع في السماع، وافق ذلك عوامل الأعراب أو خالفها. فهذه كانت سيرة القوم رضوان الله عليهم، إلى أن عم التكاسل، وصار رسم العلم كالماحل، ويحقق ما قلناه تصرف التونسي في تعاليقه اللطيفة المنزع، واللخمي في تبصرته البارعة الختام والمطلع، إلى غير ذلك من تآليف القرويين، وتعاليق المحققين، من شيوخ الافريقيين، وقد سلك القاضي عياض في تنبيهاته مسلكا جمع فيه بين الطريقتين والمذهبين، وذلك لقوة عارضته)،(5) نفع الله بذلك.

إذا كان التنبيه إلى الاصطلاحين أو المنهجين في دراسة النص المذهبي كان ملحوظا عند شراح المذهب لمدونته خلفا عن سلف وإن لم يبق على الخلاف بتلك الفجوة الكبيرة نظرا لما قام به بعض الرواد كعياض وغيره، فإنه لم ينته، واستمر باقيا أثره في شروحهم إلى القرن السابع وآخر من نعلمه أشار إلى الاصطلاحين والتفت إليهما ونص عليهما من شراح المدونة من الفقهاء، هو الرجراجي(6) أبو الحسن علي بن سعيد في شرحه للمدونة الذي سماه

---

5) المقري أزهار الرياض ج 3 ص 340.

6) أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي عاش في القرن السابع له رحلة إلى الحج التقي فيها بمشارقة ومغاربة هناك. وكان من جملة من لقيه أبو موسى الجزولي توجد لحد الآن نسخة من شرحه على المدونة في خزانة القرويين في ثلاثة أسفار ضخمة كانت بدايته فيه 633 انظر فهرسه. الفاسي ج 1 ص 373.

(مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل على كشف أسرر المدونة). وهو من شروح النصف الأول من القرن السابع ففي هذا الشرح تعرض لمذهب القدماء في تحصيل المدونة وبين أنهما اصطلاحان قروي وعراقي كان مازال لهما رنين، وأن الاصطلاح القروي القديم الذي هو تحقيق الروايات واختلاف الألفاظ كان في قرننا الذي هو السابع مازال له صداه عند الشراح خصوصا المغاربة الذين كان لهم من الاقتداء بابن رشد حافظ المذهب ما كان له تأثير واضح في شروحهم. وابن رشد صاحب البيان والتحصيل كان من الأوفياء للاصطلاح القروي القديم بصفة واضحة، حتى إننا نلاحظ من مقدمة (البيان والتحصيل)،(7) أن السبب الرئيسي الذي دفع حافظ المذهب إلى تأليف بيانه وتحصيله كان هو تحقيق ألفاظ المدونة برواياتها المختلفة عن شيوخها، فهو يقول في نص واضح صريح في مقدمة البيان والتحصيل «دخل على صدر سنة ست وخمسمائة بعض الأصحاب من أهل جيان، وبعض الطلبة من أهل شلب يقرأون على في كتاب الاستلحاق من العتبية، فمربي في قراءته علي بحضرته بأول مسألة من سماع أشهب، وهي من المسائل لمشكلة، لأنه قال فيها، سألنا مالكا أترى العمل على الحديث الذي جاء في القافة أيؤخذ اليوم بقولهم ويصدقون؟ فقال أما فيما يلحقه من الولد فنعم، وأما بقايا الجاهلية فلا أرى أن يؤخذ بقولهم ويصدقوا. ولا يكون ذلك إلا في ولادة الجاهلية، ووقع في بعض الكتب، وأما بقايا أهل الجاهلية فلا. وأرى أن يؤخذ بقولهم، وفي بعضها، ولا يكون ذلك في ولادة الجاهلية، ووقع في بعض الكتب، وأما بقايا أهل الجاهلية فلا. وأرى أن يؤخذ بقولهم، وفي بعضها، ولا يكون ذلك في ولادة الجاهلية فأشكلت على القارىء المسألة كما أشكلت على من سواه. وحق لها أن تشكل عليهم لما ذكرناه من اختلاف الألفاظ. فيها من تقديم وتأخير وقع في سياقها.

7) هو لابن رشد الجد المسمى عندهم بحافظ المذهب وقد طبع أخيرا في عشرين جزءا.

وسألني أن أبينها له ففعلت، وكان مما بينت له من أمرها أن الاختلاف فيها في الكتب، يرجع إلى روايتين مستقيمتين، ففي الرواية الواحدة تثبت الواو في : وأرى. وتبثت إلا في قوله ولا يكون ذلك إلا في ولادة الجاهلية، وبسطت القول في ذلك، وبنيت على وجه كل رواية منهما، وما يستقيم به معناهما... فسر بذلك هو ومن حضر المجلس، وقالوا : لو استخرجت المسائل المشكلات منها، وشرحتها وبينتها لا بقيت بذلك أثرا جميلا يبقى عليك ذكره، ويعود عليك ما بقيت الدنيا أجره... ثم إن الله تعالى شرح صدري للشروع فيه إلى أن قال عن منهجه، اذكر المسألة على نصها، ثم اشرح من ألفاظها ما يفتقر إلى شرحه، وأبين من معانيها بالبسط لها ما يحتاج، إلى بيانه وبسطه، وأحصل من أقاويل العلماء فيها ما يحتاج إلى تحصيله، إذ قد تشعبت كثير من المسائل وتفترق شعبها في مواضع وتختلف الأجوبة في بعضها لافتراق معانيها، وفي بعضها باختلاف القول فيها. فأبين موضع الوفاق منها من موضع الخلاف...(8) إلخ.هـ/

فهذا النص الذي سقناه على طوله، يبين كيف أن الاصطلاح القروي كان منتشرا في الغرب الإسلامي خصوصا في المغرب والأندلس، حتى القرن السادس الذي ألف في بدايته البيان والتحصيل، ثم استمر حتى القرن السابع، زمن الشهاب. وإن كان التونسيون تأثروا بالمنهج العراقي تأثرا مهما حيث ظهرت عندهم طريقة النظر ابتداء من ابن أبي زيد وتلاميذه، وعلى رأسهم البراذعي صاحب التهذيب، إلى أن انتهت الطريقة إلى اللخمي ثم المازري ثم ابن عبد السلام حتى انتهت الطريقة إلى ابن عرفة كما هو معروف، الذي انتشر أصحابه أئمة في كل بلد، على غرار ما كان أصحاب سحنون قبله أئمة في كل مكان.(9)

8) مقدمة البيان والتحصيل لابن رشد الحافظ الجد ط دار الغرب الإسلامي.

9) ازدهار الرياض ج 3 ص 24.

وقد بينا أن ابن عرفة إذا كان متأثرا بالاصطلاح القروي الممتد خلفا عن سلف إلى أستاذه ابن عبد السلام، فإنه كذلك تأثر بطريقة الشهاب وتقعيداته، وتحليلاته، وضبطه ونقده، التي وصلت إليه عن طريق كتبه التي أثبتنا أنه اطلع عليها، ونقل منها وقبل ورد.(10)

أما فرع الاصطلاح القروي المغربي الأندلسي فلم يتأثر كثيرا بالطريقة العراقية وبقيت الطريقة القديمة مستأثرة وكان من أسباب ذلك تمسك ابن رشد حافظ المذهب بها، والمغاربة في جمهورهم كانوا على طريقة ابن رشد وبيانه وتحصيله، رغم أن عياضا السبتي كان على ذكر من طريقة القرويين المهذبة بواسطة ما كان له من علاقة مع شيخ افريقية في عهده الإمام المازري(11) فحاول الجمع بين الاصطلاحين والطريقتين القرويتين القديمة والجديدة كما أشار المقري في إزهاد الرياض(12) لذلك، وحقيق بعياض أن يقوم بذلك، لقوة عارضته في فقه المذهب فروعا وأصولا، لغة وبيانا، وإمامته في الحديث رواية ودراية. لكن يظهر أن ما قام به عياض من محاولة الجمع بين الاصطلاحين، لم يحدث الأثر الكثير في طريقة المغاربة في درس المدونة، نظرا لطغيان ابن رشد وطريقته. ولهذا نجدهم يقولون لم يظهر أثر المشارقة في المغاربة في التأليف بصفة واضحة، حتى عصر ابن البناء المراكشي المزداد عام 654، المعاصر للشهاب في عمر يناهز الثلاثين سنة أو تقارب.(13) الذي عاصر تلاميذ الشهاب واحتك بهم، خصوصا المغاربة ووصل إليه فقه الشهاب ومنهجه عن طريقهم، ومن أبرزهم في ذلك، بلديه، أبو عبد الله البقوري.(14) ولا نعجب أن يكون ابن البناء العددي هو الذي

---

10) انظر أثر القرافي في المذهب في الفروع من هذا الكتاب.

11) لقد نص عياض في الغنية على أنه استجاز المازري فأجازه.

12) انظر أزهار الرياض ج 3 ص 340 وما بعدها.

13) المقري في ازدهار الرياض في المكان السابق.

14) لقد أثبتنا في ترجمة البقوري في باب السند أنه احتك بابن البناء وأنه من فقهاء هذه المشيخة.

نشر طريقة المشارقة في التأليف، فقد كان العقل العلمي أغلب عليه في المنهج حتى سمي بالعددي. نخلص من هذه الفذلكة وهو واضح فيما نرى أنه إلى عهد الشهاب كان هنالك اصطلاحات في تفسير أمهات مدونات المذهب، مما كانت معه الحاجة ماسة في نظره إلى القيام بمنهج جديد في تفسير المذهب، وهذا لا يمنع من القول بأنه كان هنالك رواد قاموا بمحاولات جادة في ضبط المذهب قبل هذا من التحرير والتقعيد وأبرزهم إثنان هما الإمام ابن أبي زيد صاحب (النوادر)، و(الرسالة) وتلميذه (البراذعي) صاحب (التهذيب) وهما من القرن الرابع، وكانت تربطهما علاقات وطيدة مع العراقيين خصوصا بين القاضي عبد الوهاب وابن أبي زيد، وما قاله عبد الوهاب عن الرسالة حين بعث بها صاحبها إليه معروف. بل لقد نسب بعض الباحثين السبق للأفارقة في القيام بمحاولة الضبط والتحرير، كالشيخ الفاضل ابن عاشور رحمه الله في (ومضات فكر) وإليه نميل،(15) لأنا نرى أن ابن أبي زيد كان مؤهلا لذلك أكثر من غيره، على ما نقل لنا المؤرخون من مؤهلاته مما لم ينقلوه لنا عن غيره، فعياض يقول عنه، [كان إمام المالكية في وقته، **وقدوتهم، وجامع مذهب مالك**، وشارح أقواله، واسع العلم، كثير الحفظ والرواية، فصيح القلم، ذابيان ومعرفة بما يقوله.

يقول الشعر ويجيده، إلى أن قال : **وهو الذي لخص مذهب مالك وضم نشره،** حاز رياسة الدين والدنيا]...(16) هذه المؤهلات كلها، إذا أضيف إليها إمامته في الحديث رواية ودراية. حتى قيل عن رسالته بأنها تلخيص لموطأ الإمام وغيره من كتب الحديث، في عبارات تعليمية بقصد تفهيم المبتدىء الذي ألفت الرسالة لأجله. وقد أفصح عن هذا شراح الرسالة قديما وحديثا.(17) يكون ما قاله عياض في حقه ليس ببعيد.

15) وإن كان محقق كتاب التفريع لابن الجلاب ذهب إلى أن محاولة ضبط المذهب كان العراقيون أسبق فيها.

16) ترتيب المدارك للقاضي عياض في ترجمة ابن أبي زيد القيرواني ج ص.

17) وكان آخر من أفصح عن ذلك تأليفا ودرسا وتخريجا الحافظ أحمد بن الصديق في مسالك الدلالة وغيره وهو الملقب بالحافظ عند المحدثين.

من هناك كـان حقيقا بابن أبي زيـد أن يقوم بما قام به من الـريادة في بدايـة ضبط المذهب وبناء مصطلحاتـه وتلخيص وتقعيد قواعـد كثيرة فيه، وإن لم تـرق إلى درجة الأصـول، لكنها قـواعد على كل حـال، ولعلنا لـذلك ولأول مرة نرى ضبط ابن أبي زيد، عمل أهل المدينة ومعناه، وسبب تقديمه على الآثـار الصريحة، حيث أبان بأن ذلـك ليس تحديا للنص أو إهمالا لـه، وإنما عمل أهل المدينـة يعتبر نسخا أو تخصيصـا له، إلى آخـر ما بينـه في مختصر المدونة في مقدمته،(18) هذا نوع مما قـام به ابن أبي زيد من ضبط وتقعيد، وقـد قام بمثل هذا الضبط والتقعيد في الـرسالة أيضا. وقـد أشار القاضي ابن ناجي إلى شيء من ذلك حين قال : (سئل أبو محمد رضي الله عنه عن وضعـه لهـذا الباب مع أن فيـه كثيـرا من المكرر، وهو مناف لشرطه في الاختصار فقـال : لما رأيـت الناس زهـدوا في العلـم ورغبـوا عن تعليمه. وقـد أمرنـا بنـشر العلم حسـب الإمكان. قصـدنـا إلى تجديـد عيون مـا تـقدم.(19) هـ/.

فهـذا النص الذي أورده ابن نـاجي عن أبي محمـد ابن أبي زيد، نكـاد نفهم منه أنه لا يعني بكلمة تجديـد ما تقدم، هو إعادة ما قالـه في الرسالة قبل هذا الباب، ولكن نفهم منه معنـى أوسع من ذلك، هو القصد إلى تجديد ما تقـدم من علم المذهب كلـه. وما قام بـه أبو محمـد من ضبط وتلخيص وتقعيد يدل على هـذا الفهم، وكذلك يدل عليه ما نجده جـرى على قلمه مما يشبه القواعد، على حد تعبير الشيخ الفاضل رحمه الله.(20) وذلك مثل قوله لا يبـاع جـزاف بمكيل من صنعـه. أو قـولـه لا يجوز سلف جـر منفعـة إلخ...(21)

---

18) توجد نسخة منه غير تامة في خزانة القرويين تحت رقم 339.

19) انظر ابن ناجي على الرسالة في باب جمل من الفرائض ومن السنن الواجبة في آخر الكتاب.

20) تعرض إلى هذا في كتابه ومضات فكر. في أماكن عدة منه خصوصا 69 وما بعدها.

21) مقدمة تحقيق التفريع ج 1 ص 133.

ثم جاء بعد صاحب النوادر تلميذه البراذعي بكتاب التهذيب ولحسن تهذيبه للمذهب وتقعيده لقواعده وتلخيصه، أصبح معول المالكيين بعده، حتى أطلق عليه عند المتأخرين المدونة. واكتفوا به عنها عند كثير منهم، فقد رأينا فيما سبق ونحن نتكلم عن مؤلفات الشهاب، عنايته بالتهذيب، حيث قام بشرحه بجانب التلقين. وهكذا، حتى إذا وصلنا إلى القرن السابع وجدنا اثنين من فحول المذهب قاما بمحاولة أخرى في الضبط والتلخيص والتقعيد في بداية القرن، ووسطه، هما على التوالي ابن شاس وابن الحاجب.

فابن شاس ألف (الجواهر الثمينة) وقد كان متأثرا بالغزالي الذي لخص المذهب الشافعي في كتابه الوجيز، وهو الذي قال عنه ابن خلكان عندما ترجم لابن شاس، والطائفة المالكية بمصر عاكفة عليه.

ولذلك كان من أهم مصادر الشهاب، بل كان أحد الكتب الخمسة الأمهات التي أدار عليها الشهاب كتابه العظيم، الذخيرة.

فقال : – أجمع بين الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيون شرقا وغربا حتى لا يفوت أحد من الناس مطلب، ولا يعوزه أرب وهي المدونة، والجواهر [وهو كتاب ابن شاس]، والتلقين، والتفريع والرسالة. جمعا مرتبا، بحيث يستقر كل فرع في مركزه ولا يوجد في غير حيزه. على قانون المناسبة في تأخير ما يتعين تأخيره، وتقديم ما يتعين تقديمه من الكتب والأبواب والفصول متميزة الفروع].(22) هـ/

ثم بعد ابن شاس الذي كان في أول القرن السابع، جاء امام المذهب وزعيمه قبل الشهاب وهو (ابن الحاجب) حيث تابع الاختصار والضبط ولعل كتابه جامع الأمهات واضح في ذلك اسما ومسمى.

وقد كان ابن الحاجب من المؤهلين لذلك بثقافة واسعة موسوعية فقها وأصولا ونحوا وعروضا ولغة ومنطقا وكلاما، فزاد في الضبط بنوع من

22) انظر مقدمة الذخيرة في الفقه للقرافي ص 34 من ج المطبوع وسنرى قريبا أن هذا كان أحد خطوات منهج الشهاب في ضبط المذهب.

الاصطلاح العقلي المنطقي، حتى إن المتأخرين نسبوا إليه بأنه أول من أخضع الفقه لقواعد المنطق، وخلطها به،(23) فكان هذا الضبط المحرر من الأمهات، في جامع الأمهات، زيادة في ضبط المذهب وتحريره، فتفوق على ابن شاس، حتى قال المقري الجد (حفظت من وجادة أن أبا عبد الله بن قطرال المراكشي قال ابن الحاجب أعلم بصناعة التأليف من ابن شاس)(24) وإن كانوا يقولون إنه لخص جواهره. وكان من حسن حظ الشهاب أن يتتلمذ عليه في نفس الوقت الذي كان يتتلمذ فيه على زعيم مذهب الشافعي عز الدين بن عبد السلام، حيث هاجرا معا إلى مصر من الشام. فكانت هذه التلمذة على ابن الحاجب من جهة، وعلى جواهر ابن شاس، وتفريع ابن الجلاب، وتهذيب البراذعي، ورسالة ابن أبي زيد ومختصره ونوادره، وتلقين عبد الوهاب، منبهة لأبي العباس الشهاب نوعا من التنبيه إلى ما يجب فعله لتحرير المذهب وضبطه، ضبطا لا يحتاج معه بعده إلى مزيد، أو على حد تعبيره حتى يستقر كل فرع في مركزه، ولا يوجد في غير حيزه. ولم لا يفعل وهو زعيم المذهب بعد شيخه ابن الحاجب؟ وله من المؤهلات ما رأيناه وعرفناه، وتهيأ له من المصادر أمهاتها، حتى كانت مصادره في الذخيرة أكثر من أربعين ديوانا من دواوين فقه المذهب وأصوله، بقطع النظر عن كتب اللغة والحديث والنحو وغيرها.(25)

وفي هذه الدواوين ما تراكم في المذهب قبله من قواعد أصولية وفروعية تصل أحيانا إلى آراء مقصدية وإن كانت جزئية. كل هذا رآه وهو يفكر ويخطط لضبط المذهب وتحريره وتلخيصه وتقعيده بقواعد تعصم عند الافتاء مما يخالف الإجماع، أو قواعد المذهب، كما نراه فيما اشترطه في المفتي من شروط تصل إلى رفعه إلى الاجتهاد أو يكاد. فما هي الطريقة التي أخذها لذلك.

---

23) الفكر السامي للحجوي الجزء 4 في ترجمة ابن الحاجب.

24) نفح الطيب ج ص 145.

25) نص على ذلك في مقدمة الذخيرة.

2 – المسألة الثانية أو الأمر الثاني من هذا الفصل المتعلق بالمنهج **طريقة الشهاب في الإحاطة بالمذهب.**

إن الشهاب حين ألقى ببصره على كتب المذهب ودواوينه رأى أن هناك أمهات منها، حازت ثقة فقهاء المذهب وعلمائه، وأصبح عليها المعول. وتبين له أنها إذا كانت تجمع أهم فقه المذهب، فهي تجمع كذلك **بين اصطلاحي** المذهب القديمين، القروي والعراقي، ورأى أن كل ضبط للمذهب أو تلخيص له بدونها وبدون تشريح معانيها والإحاطة بها لا يستقيم على ساقيه، لما يريد إقامته من ضبط وتلخيص وتقعيد. ومعنى هذا أنه لابد قبل التأصيل، أن يكون الدرس والشرح.

ولعل هذه النظرة التي اكتشفناها عند الشهاب من خلال عمله تفسر لنا بوضوح الطريقة والمنهج في تفسير مذهب مالك وضبطه وتحصيله وتقعيد قواعده عند هذا الفقيه المتعقلن المتفلسف. وإذن لابد من الإحاطة بهذه الكتب وتشريحها، ونخل معلوماتها، واستقراء قواعدها، ليقيم على هيكلها ما يراه من ضبط وترتيب وتأصيل. من هنا لاحظنا أن طريقته قامت على أساسين: كما يفسرها لنا إنتاجه العلمي الضخم لمن ألقى السمع والبصر إليه وهو شهيد، أو إن شئنا قلنا أخذ مسلكين وكل من الاتجاهين أو المسلكين اتجه اتجاهين أيضا. الاتجاهان الأولان كانا اتجاهين أفقيين. شرح وتحصيل، وقد كانا نوعين اتجاه أصولي.

واتجاه فروعي. وكل من هذين الاتجاهين كان له مرحلتان :

مرحلة الشرح والبسط والتحليل والتمحيص والنقد.

ومرحلة التأصيل والتحرير والتقعيد والابتكار، وإن شئت قلت الاتجاه العمودي، ونحن حين نقول بأن هنالك مرحلتين مرحلة الشرح ومرحلة التأصيل فقد دلنا على ذلك مؤلفاته حين بحثنا في إحصائها واتجاهاتها ومن

اطلاعنا على بعضها وما وقفنا عليه من فقرات من بعضها من كلامه، فهمنا ذلك كما سيجيء.

1) الاتجاه الأول من الاتجاهين : الاتجاه الأصولي ومرحلتاه، الأفقية والعمودية.

المرحلة الأولى مرحلة الشرح والبسط والتحليل والتمحيص. في هذا الاتجاه نجد الشهاب عمد إلى أشهر كتاب في عصره كانت تدور عليه مادة أصول الفقه، التي انتهت إليه تلخيصا وتحصيلا على طريقة المدرسة الكلامية في الأصول، التي كان الشهاب أحد زعمائها في عصره، والتي كانت مسيطرة على الميدان كما أوضحناه في التمهيد، وهي مدرسة الإمام الرازي، ونعني بذلك (المحصول في أصول الفقه) للإمام الرازي، فجعله محور الشرح والبسط والتحليل، ليس لمادة الكتاب فقط، وإنما لعلم الأصول كله. فأورد فيه من آرائه الخاصة ما شاء الله، وصحح فيه كذلك ما شاء الله، ونقد ما شاء الله أن ينقد، واستشكل على الأصوليين ما شاء الله أن يستشكل، واقترح لبعض ما استشكل حلولا، ولم يجد لبعضها حلا. فشغلت الناس من بعده على مر الزمن، وبعضها مازال يشغلهم إلى الآن. كما لاحظنا ذلك في بحثنا لرأيه في الدلالات، وما استشكله على تقسيمها الثلاثي، وما خاض فيه معه جهابذة المتأخرين كالعلامة اليوسي، وأحمد بن مبارك اللمطي ومازال الأخذ والرد فيها قائما حتى الآن، وغير ذلك كثير.(26) ومنها على سبيل المثال الاستشكال الذي أثاره في الفرق الثامن والعشرين والمائة حين لاحظ تناقض الأصوليين بين أقوالهم واستعمالاتهم لأسماء الأعداد، فبينما نراهم كما يقول: ينصون في أقوالهم بأن أسماء الاعداد نصوص. أي أنها لا تقبل المجاز في حين نراهم في استعمالاتهم لها يقولون

---

26) سنلاحظ هذا حين نبحث بعض آرائه الخاصة في الأصول قريبا.

بمجازيتها خصوصا أرباب التفسير ففي مثل قوله تعالى : ﴿**ذرعها سبعون ذراعا**﴾ وقوله : ﴿**إن تستغفر لهم سبعين مرة**﴾. نجدهم يقولون بأنه ليس المراد لفظ السبعين بنصه، وإنما المراد الكثرة مهما بلغت لها. فهذا المعنى يجعلها مجازا، وهذا مخالف لقولهم إنها نصوص. فخالفوا في الاستعمال ما قعدوه في النظر. وقد أخذ هذا الاستشكال الذي أورده الشهاب على الأصوليين حيزا وافرا من النقاش بين الأصوليين بعد الشهاب من مؤيد ومنكر. وآخر ما نعلمه من تناظر حول هذا الاستشكال، ما رأيناه وقع بين شيخين من شيوخ تونس في العهد القريب منا، هما الشيخ الطاهر ابن عاشور الكبير قاضي الجماعة. وشيخ الإسلام محمد بن الخوجة الأول مما أشار إليه الشيخ الفاضل ابن عاشور.(27) مما يتبين معه قدرة هذا الشهاب الثاقب على شغل الناس عبر الأزمان والعصور. مما حمل بلديه وعصريه الشيخ ابن دقيق العيد أن يعتبره المرجوع إليه في الأصول كما نقلناه عنه سابقا.

بهذه القدرة والمؤهلات أدار البحث في فن أصول الفقه على المحصول الذي جعله محورا للشرح والبسط والتحليل والتمحيص، فبان له وهو يدير أبحاثه على ذلك المحور عدة أمور، منها.

أن كثيرا من القواعد والحقائق التي كانت مسلمة أو شبه مسلمة عند الأصوليين ليست في الواقع كذلك، فصحح منها ما صحح، ونقد ما نقد، واستشكل ووقف عند الاستشكال أحيانا ما شاء له استشكاله، حتى كانت له في هذا الفن اختيارات خاصة به بينا بعضها في مكانها ودللنا عليها. كما سيأتي قريبا.

ومنها أنه بان له وهو يدير أبحاثه على محورها أن علم أصول الفقه أو فن أصول الفقه في شكله المعروف عند الأصوليين ليس هو علم أصول

27) انظر في ذلك ما أشار إليه في المحاضرات المغربيات ص 131.

الفقه كله، إنما هو جزء منه، أما جزؤه الآخر فهو ما سيعبر عنه حين يؤلف الفروق وغيرها بأنه قواعد كلية **ومصالح عليا ليست هي المصلحة المرسلة كما قال.**

وسنرى هذا بوضوح حين معالجة الفروع بجانب أصولها، والجزئيات بجانب قواعدها، وضوابطها، في كتبه التأصيلية مثل الذخيرة وغيرها، (كالإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام)، (والبيان فيما أشكل من التعاليق والإيمان)، (واليواقيت في علم المواقيت) وعلى رأس ذلك كله (الفروق). حيث أبان فيها عن قواعد الجزء الثاني من فن علم الأصول : علم أصول الفقه، مما لم يحرره المتقدمون، وذلك ما جعله يقول في مقدمة الفروق (إن هناك قواعد للاستنباط غير أصول الفقه وهي مبثوثة في الفقه). حتى إن ذلك كان من أهم ما جدد به المذهب وابتكر فيه نوعا خاصا سماه المصالح العليا.

ومنها أنه كان وهو يشرح ويحلل وينقد آراء الأصوليين، كان ينظر إلى علم الأصول : أصول الفقه على مستوى المذاهب الأربعة كما يلاحظ قارىء كتبه، حيث نجد **النص على الإمام الباقلاني وكتبه، بجانب** إمام الحرمين ومؤلفاته، وابن القصار وآرائه، وعبد الوهاب وتحقيقاته والغزالي وإضافاته وعز الدين وآرائه، ومحمد بن الحسن وتعقيباته، والكرخي وقواعده وتحقيقاته، كل هذا نجده عند الشهاب في مصادره جنبا إلى جنب، الكل على مشرحة البحث سواء، يأخذ أحيانا ويستشكل على الجميع أحيانا أخرى فينفرد بحل ما استشكل وقد لا يحل ذلك فيبقى الإشكال كما استشكله. وقد ساعده على ذلك بالإضافة إلى المؤهلات أمران : طبيعة البحث في أصول الفقه حيث أن جمهور الأصوليين وخصوصا المدرسة الكلامية الممثلة في الرازي ثم الشهاب وأمثالهما تذهب إلى أن أصول الفقه لا تقليد فيه، فكان هذا دافعا للسير فيه من الشهاب دون حرج أو حذر، فأداه البحث فيه إلى ما أداه.

وثانيهما عـدم التعصب المذهبي كما بيناه سـابقا حيث كـان يبحث عن الحق أنى وجده، فكان من نتيجة ذلك كله ما أشرنا إليه من الانفراد بأبحاث اختص بها. وبعد هذه الموسـوعة الأصولية الشارحة، المحللـة والناقدة للفن كله. جاءت بعض الكتب الأخرى في نفس الاتجاه، وإن كانت أقل توسعا من النفـائس. مثل شرحـه للمنتخب، المسمى (بالتعليقة على المنتخب)، وقد ألفه برسم بعض تلاميذه الشافعية...(28)

وبعد مـرحلة البحث والشرح والتحليل، جـاءت مرحلـة التأصيل في علم أصول الفقه حيث نجد كتبا تأصيلية انفردت بأصالة مازالت قائمة إلى الآن وهي متعـددة نعد منهـا (الفروق)، (والإحكام)، باعتبـارهما من مبتكـرات ما ابتكر في هـذا الفن، ونعد ممـا أصل في علم الأصول (شرح التنقيح)، (والعقد المنظـوم في الخصـوص والعمـوم)، وهـذان الكتابـان الأخيران لهما ميـزة خاصـة في التأصيـل، باعتـبار أنهما من آخـر ما ألف، فـاحتويـا على آخر آرائه في الفـن.

أما شرح التنقيح، فهو وإن كان شرحا إلا أننا ندخله في الكتب التأصيلية بـاعتبـار أن التنقيح والشرح هما لشخص واحـد. من جهـة، وبـاعتبـار أن صاحب الشرح نفسه يقول في مقدمته، بأنه (حلاه بمقاصد لا تعرف إلا من جهته، وأنه لم يأخذها عن غيره، ولا هي في كتاب من كتب الفن). وقد أبرزنا سابقـا أمثلة من هذه المقـاصد الموجودة في هذا الشرح على صغـره، لأنه لا يتعدى جزءا واحدا، ولكنه خـلاصة تجاربه في الفن. ونفس الشيء يقال عن (العقد المنظوم في الخصوص والعموم) الـذي هو وإن كان في باب من أبواب أصول الفقه، وإن شئت قلت من الأبواب المعتبرة مقـدمات لأصول الفقه. إلا أنه يصل حجمه إذا ما خرج للوجـود إلى جزأين، فيه آراء خاصة انفرد بها الشهاب في الميدان. هذا هو الاتجاه الأول بمرحلتيه.

---

28) المنتخب من تأليف الـرازي أيضا على الـراجح انتخبـه من المحصول أمـا الشرح فألفه الشهـاب برسم العلامي أحد تلاميذه وقد مضت ترجمته في التلاميذ.

2) وبجـانب مـرحلـة الشرح والبسط والتحليل والتحميص والتأصيل في أصول الفقـه كانت مـرحلة الشرح والتحليل والتأصيل لعلم أصـول الدين، وعلى نفس المنهج، ولنفس المدرسة، حيث عمد إلى أحد مـؤلفات الرازي وهو كتاب (الأربعين في أصول الدين) للرازي، والرازي وكتبه الأصولية والكلامية ملء السمع والبصر في القرن السابع، والشهاب أحد تلاميذ المدرسة كما قلنا وكررنا، لذلك عمد إلى أحد كتبه فأدار عليها مرحلة الشرح والبسط والتحليل لعلم الكلام كله. نقدا وتحليلا وتمحيصـا كما قال المطلعون عليه، هكذا قال مترجموه. ثم كانت بجانب هذه المرحلة، مرحلة التأصيل لعلم الكلام في كتب أخرى عرفنا منها واحدا، رغم أن الشهـاب كان دائم الذكر لها بالجمع حين يحيل عليها أو يـذكرها، كما كان يقـول وهو يناقش اليهـود والنصارى في الأجوبة الفاخرة مثلا وهذا بسطنـاه في كتبنا في علم الكلام أو ذكرنا هذا في كتبنا الكلامية... ولكنا لم نعرف من كتبـه التأصيلية غير الشارحة إلا كتاب (الانقاد في علم الاعتقاد) أو (الانتقـاد في علم الاعتقـاد) وحتى هذا وان اشتهر شرقـا وغـربا فإننـا لا نعرفـه إلا من خلال ما وقع من النقـل عنـــه نجد ذلك عنـد قـــاضي تـونس في القــــرن التـاسع ابن نـــاجي في شرحـه على الرسالة.(29)

ونجـد النقـل عنـــه عنـد كسـوس في شرح الرسالـــة أيضا في القــــرن الثاني عشر.

3) ثم بجـانب هاتين المرحلتين، جـاءت مرحلـة الفروع، فـاتخذت نفس الاتجاه الذي صـــار فيه في مرحلـة الأصلين، أصول الفقه، وأصـول الدين، فكان له فيه وجهتان ومرحلتان، قد تكونان مشتبكتين وقد تكونان مرتبتين وهـو المرجح عنـدنـا مـرحلـة الشرح والبسط والتحليل والنقـد، ومـرحلـة التأصيل.

---

29) وقد بينا ذلك في المؤلفات.

أما مرحلة الشرح والبسط والتحليل فقد ظهر لنا منها عند الشهاب - إما صدفة أو قصدا والمرجح أنه قصد إلى ذلك قصدا - أنه حاول في شروحه لكتب المذهب بدءا من جمارها وهو مدونة سحنون، الملخصة في التهذيب إلى أطناب خيمة المذهب وأوتادها تغطية للرقعة الجغرافية للمذهب كله وذلك من أجل التمكن من الاصطلاحين الذين تحدثنا عنهما سابقا الاصطلاح القروي بشقيه التونسي القديم الذي يدخل فيه المغربي الأندلسي المتمسك بتوثيق النص، ولعل ذلك يوضحه لنا مصادر الشهاب المعتمد عليها في الفقه حيث نجد من مصادره بالإضافة إلى المازري واللخمي والبراذعي، ابن رشد في البيان والتحصيل، والمقدمات، وابن طلحة، والزناتي، وابن عبد البر، خصوصا في كتابيه الاستذكار والتمهيد إلخ... بل والكافي.

والتونسي الجديد بما حاوله أصحابه من ضبط وتقعيد.

والعراقي برأيه وقياسه وجدله وتخطيه المبنى بألفاظه إلى بناء القاعدة الأصولية أو الفروعية على معنى النصوص ومرادها دون الالتفات إلى الألفاظ وتحقيق رواياتها.

وإن الشهاب بالإضافة إلى ذلك قام بشرح المدونة(30) كما ذكر مترجموه في مؤلفاته، والمدونة. نشأتها الحجاز وتمامها مصر، وتنقيحها تونس وهي تمثل جمار خيمة المذهب، وبعد المدونة. نجد الشهاب اختار كتبا أخرى من المغرب والمشرق، وإن شئت قلت من العراق والقيروان ومصر وهذه الأقطار هي عمد المذهب. أما الذي من المغرب، فهو التهذيب للبراذعي كما قلنا تلميذ ابن أبي زيد القيرواني، وانتشر هذا الشرح أيضا شرقا وغربا، واتسع النقل عنه عند المتأخرين، حيث نجد النقل استمر عنه إلى آخر العصر الفقهي قبل وأده بقوانين المستعمر بل واستطعنا أن نتبين أن اسمه العلمي هو (كفاية اللبيب في حل غوامض التهذيب) وفي نص آخر (كفاية اللبيب في شرح غوامض

---

30) ونقصد بهذا شرح التهذيب الذي كان يسمى عند المتأخرين بالمدونة والذي رجحنا أن منه جزءا بخزانة القرويين كما بينا ذلك في المؤلفات.

التهذيب). واستطعنا أن نكتشف ولأول مرة فيما يبدو لنا، أنه كان متداولا في المغرب تلقفته بعض خزائنه كخزانة القرويين. وأن الجزء الثاني من شرح الهذيب الموجود في خزانة القرويين حتى الآن، والمسجل في فهرس العلامة المطلع الأستاذ العابد الفاسي على أنه مجهول المؤلف هو جزء من هذه النسخة. وقد أيدنا ذلك بمؤيدات ومرجحات، نراها كافية فيما ذهبنا إليه بعد قراءتنا لكثير منه دامت عدة أيام، وما لاحظنا من مكان نسخه وتاريخه وأسلوبه.

وأما الشرح الذي عمد إليه لكتب عمد المذهب في المشرق فهو التلقين للقاضي عبد الوهاب ابن نصر البغدادي، فقيه العراق لعهده ومعاصر ابن أبي زيد وشارح رسالته، وهو المسمى (بالمعين على التلقين). قال بعض مترجمي الشهاب المعاصرين، إنه توجد نسخة منه في الهند وهنالك مصورة لها في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.(31) وفي خزانة القرويين جزء لشرح التلقين كتب عليه المعين على التلقين، هو الآن يعتبر مجهول المؤلف. وكنت أراه من تأليف الشهاب القرافي، لكن بعد الاطلاع على ذلك الجزء من النسخة تبين أنه ليس كذلك لعدة أمور بيناها في المؤلفات.

وقد كان أستاذنا سيدي محمد إبراهيم الكتاني نسبه إلى المازري وهو بعيد لما قلته سابقا.(32) أما الكتاب الرابع الذي أدار الشهاب شرح المذهب وآراء علمائه عليه، فهو التفريع لابن الجلاب البصري العراقي. بلدي القاضي عبد الوهاب وزميله في الدراسة على الأبهري،(33) وهو من الكتب التي اعتبرت

---

31) مع الأسف ما ذهب إليه هذا الشخص ليس صحيحا وأن الذي أشار إليه والموجود صورة منه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بعد الاطلاع عليه وأخذ صورة منه تبين أنها هي نسخة القرويين وليس نسخة من الهند كما قال وتبين بعد الاطلاع أنه لا يمكن أن يكون للشهاب لعدة أمور أوضحناها في باب المؤلفات.

32) انظر في ذلك بحثه عن مؤلفات المازري المنشور في الكتاب الذي نشر في ذكراه الأربعينية رحمه الله ص 342 وما بعدها وأستاذنا سيدي محمد إبراهيم الكتاني كان حجة في الباب، ولكن الجواد يكبو.

33) التفريع الذي هو المتن الذي أدار عليه الشهاب شرحه طبع أخيرا في مجلدين.

من أمهات العلم فيما بعد، وفيه تنظيم وترتيب محكم يكاد يكون فصولا قانونية متتابعة الأبواب متراصة البنيان.

أما المغرب الأقصى والأندلس فلقد سلك طريقين لفهم خصوصيات المذهب فيهما.

أولاهما طريقة التلقين من الشيوخ. ولعلنا مازلنا نذكر ونحن نترجم للكركي باعتباره من شيوخ الشهاب، حيث قلنا عنه أنه خرج من المغرب حافظا لمذهب مالك، وكان من أقران الشهاب، وزميلا له على العز بن عبد السلام ومع ذلك تتلمذ الشهاب عليه. وقد بان لنا لم كان منه هذا. حيث ظهر لنا أن الشهاب كان يحاول الإحاطة ما أمكن بخصوصات كل قطر في فهم المذهب. وربما لسبب آخر ظهر فيما بعد في (الفروق) ومثلها، وأنه كان يبحث عنه لما ظهر له من امتياز أستاذه الشافعي عز الدين فيه. وهو المصالح والمفاسد.

وثنتا الطريقتين اللتين اتبعهما في فهم خصوصيات المذهب في المغرب هو كتب حفاظه في هذا القطر وعلى رأسها كتب ابن رشد وأخصها البيان والتحصيل، وكتب ابن عبد البر، وأخصها التمهيد والاستذكار وغير ذلك كالمدخل لابن طلحة، ويحيى الزناتي، الذين لا نعرف عنهما إلا ما ينقله عنهما مثل الشهاب...

وبعد هذه الطريقة أو المرحلة التي اتخذها لشرح المذهب في أقطاره، التي اشتهر فيها وترعرع، وبان له - فيما يظهر - موضع الخلل في المناهج قبله، فكان لابد من سد لهذا الخلل من جهة، وإضافة طرق أخرى فيما سيتبعه في تأصيل المذهب فروعا بعد أن أصله أصولا.

مرحلة التأصيل في الفروع ومنهجه في ذلك ونتائجه.

ولنصرح قبل السير في هذه الفقرة أن ميداننا في البحث ومعولنا في الاستشهاد في هذه الفقرة من كتب الشهاب، ستة كتب، وهذه الكتب الستة هي :

1 – الـذخيرة وهي مخطوطـة، أجزاء منهـا بخـزانة القـرويين والبعض بمراكش وهي غير كاملة. وبعضها بالقاهرة لم نطلع عليها.

2 – الأمنية في إدراك النية بطبعاته الثلاث.

3 – اليـواقيت في علم المواقيت وهو مخطـوط ضمن مجمـوع بالخزانـة العامة تحت رقم 160 ك.

4 – البيان فيما أشكل من التعاليق والأيمان مخطوط بنفس المجموع.

5 – الإحكام ومعتمدنا طبعة الشيخ أبي غدة وتحقيقه.

6 – الفروق ومعتمدنا طبعة دار أحياء الكتب العربية.

هذا ما استطعنـا أن نطلع عليه، ومنه نحاول استقـراء منهج الشهاب في تأصيل فروع مذهب مالك، فنقول وبالله التوفيق. قد بان لنا مما قدمناه أنه بعد أن انتهى الشهاب من مرحلـة الشرح والتحليل لأمهات الكتب المدونة في المذهب مع نـوع من الإحـاطة والاستقـراء. عمـد إلى مرحلـة التأصيل فبـدأ بكتابه العظيم الذخيرة، ثم جاء كتـاب الأمنية في موضوع خاص متخصص. ثم جاء بعد ذلك كتاب اليواقيت في علم المواقيت.

وهو كتـاب صغير إيضافي موضـوع خاص متخصص. ثم بعد مـدة قد تكون طويلة جاء كتـابه الخاص المتخصص أيضا هو البيان فيما أشكل من التعاليق والإيمان على هذا الترتيب.

ومعتمدنـا في هذا الترتيب هو الشهاب نفسـه. وقد بيناه في مقدمـة باب المؤلفات، ومعتمـدنا في الترتيب بين المراحل التي قلنا إنـه قطعها في التأليف، مرحلة الشرح والتحليل، فمرحلة التأصيـل، هو كلام الشهاب نفسه، وإليك نصوصه وما فهمناه منها.

– **أولها** : أنـه اعتمد على الكتب الخمسـة المعتمـدة في المذهب حين أراد تأليف الـذخيرة ومنها التهذيب، والتفـريع. والمدونة، والـرسالـة، والجواهر، ومن القواعد المنطقية أنه لا يمكن أن يعتمد عليها إلا بعد دراستها، وإذا تبين

ذلك فلا شك أنه بعد الدراسة والفهم، شرح ما شرح منها، زيادة في الدراسة. هذا نهج منطقي.

- **ثانيها** : أنه حين دخل إلى مرحلة التأصيل في كتاب الذخيرة دخله بشخصية قوية مهيمنة على فروع المذهب، موجهة ناقدة مقارنة لها مع غيرها. وهذا يدل على أن الرجل قطع أشواطا بعيدة في الفهم والدرس وتقليب الأمور، حتى توصل إلى ما توصل إليه فلم يبق له إلا أن يؤصله تسجيلا وتأليفا.

- **ثالثها** : إننا حين نرجع إلى ما اكتشفناه من ذلك الجزء من كفاية اللبيب فسنجد شرحه وتحليله واستشكالاته وحتى ما ذكرناه من الفروق بين المسائل والفروع، تتسم كلها بالمذهبية الصرفة، وفروقه هنالك فروق فروعية لا فروق قواعدية. ثم لا نجد القواعد المقعدة في الذخيرة في ذلك الشرح، ولا نجد الفروع بجانب أصولها كما نجده في الذخيرة، فبان لنا أن تلك كانت مرحلة في التأليف أدنى من مرحلة الذخيرة، وهي قاضية بأن الإنسان يسير في العلم من الأدنى إلى الأعلى.

- **رابعها** : وهو تاج ما قدمنا، أن هناك نصا في الذخيرة نفهم منه ما ذهبنا إليه، هذا النص هو قوله في مقدمة الذخيرة «وبينت مذهب **مالك رحمه الله في أصول** الفقه، ليظهر علو شرفه في اختياره في الأصول، كما ظهر في الفروع». هـ/

فقوله كما ظهر في الفروع يفيدنا بوضوح أنه قام بعمل بين فيه مذهب مالك في الفروع، وبين شرف منزلة المذهب في ذلك وعلوها. والحال أننا لا نعلم كتبا أخرى للشهاب في فروع المذهب قبل الذخيرة، إلا ما قام به من شروح لكتب أمهات المذهب، كما لاحظنا عند تعدادنا لمؤلفاته. أما الذخيرة فمازال في أولها فلم يبين فيها بعدما بين.

لقد حق لنا القول بمقتضى هذه الدلائل على أن مرحلة التأصيل جاءت بعد مرحلة الشرح والتحليل. وكان أولها كتابه العظيم كما قلنا : الذخيرة. الذي قالوا عنه أنه لم يؤلف في المذهب مثله، وحق لهم ذلك. وإذا أخذنا هذه الكتب معوانا من أجل معرفة منهج الشهاب فسنجدها تحتوي على خطوات : أول خطوات منهج الشهاب في تأصيل الفروع الترتيب والتنظيم، وهذه الخطوة فيما نرى نتيجة تلك الجولات من الشرح والبسط لأمهات كتب المذهب، حيث وجدها تأتنس بكثرة النظائر دون ترتيب ولا تنظيم وقد عبر الشهاب عن هذا بوضوح في مقدمة الذخيرة. فقال : (وجدت أخبار علمائنا رضي الله عنهم(34) قد توافق كتبهم، بالحكم الرائعة والألفاظ الرائقة، والمعاني الباهرة، والحجج القاهرة، غير أنهم يبتغون الفتاوى في مواطنها حيث كانت، ويتكلمون عليها أين وجدت، مع قطع النظر عن معاقد الترتيب، ونظام التهذيب. وأنت تعلم أن الفقه وإن جل، إذا كان مبددا تفرقت حكمته، وقلت طلاوته وضعفت عند النفوس، طلبته.(35) هـ/

وإذن هذا أحد مواقع الخلل في طرق من تقدمه ومناهجهم، وهذا القول موح لنا بأن المذهب وفقهه وإن اعتمد رواده وفحوله على ما عرف من الاصطلاح العراقي، وما أسميناه بالاصطلاح القروي الجديد لكن ذلك كان من جهة النظر في المسائل وتنظيرها، اعتمادا على المنطق والقياس. وذلك في نظر الشهاب تبعا للنص المتقدم كان من حيث تحقيق الفروع والمسائل، لا من حيث ترتيب تلك الفروع ترتيبا وتنظيما فيما بينها، بالإضافة إلى أن ما اعتمد من العقل لم يكن كافيا، وإذن هذا خلل يجب تلافيه فكان لابد من القيام بهذه المهمة. فانتدب الشهاب نفسه لها وصرح بذلك حين قال (أجمع بينها أي الكتب الخمسة التي أشرنا إليها غير مرة جمعا مرتبا على قانون المناسبة في تأخير ما : يجب تأخيره وتقديم ما : يجب تقديمه). وهي خطوة

34) تأمل ما في قوله وجدت أخبار علمائنا من تعميم دال على الإحاطة.

35) مقدمة الذخيرة من الجزء المطبوع.

في منهجه وإن كـان ظاهـرها مجرد النقل، فبـاطنها منهج عقلي واضح لأن الاعتماد في معـرفة التنـاسب والحكم على أن هذا : يجب أن يكـون مؤخـرا، وهذا : يجب أن يكون مقدما، وهذا يجب أن يكـون مقدمة لهذا، وهذا نتيجة لهذا، إنما أساسه التعقل للترتيب والتهذيب.

هذه العملية أي عملية الترتيب والتهذيب على قـانون المناسبة كما قال لم يسلكها في الـذخيرة ترتيبـا وتنظيما لفقه المذهب وخـاصة العمـد من كتبه فحسب، وإنما سلكها حتى في الترتيب فيما بين كتبـه التي هي في حد ذاتها خضعت للتنظيم والمنـاسبة. حين رأى مـوجبـا لـذلك. ولعل كتاب الفـروق أوضح نمـوذج لما أعاد تـرتيبه وتنظيمـه من كتبه. فـالقواعـد التي حواهـا الفروق، كانت أولا مبثوثة في الـذخيرة، نتيجة لما قرره من منهج، وهو ذكر القاعـدة أو الأصل بجانب فرعـه. فبان لـه من هذا الصنيع، أن المنهج وإن طبق من هذه الجهة لكنـه اختل من جهة تعذر تنظيم هذه القـواعد الأصول فيما بينها، لأن تـرتيب الفروع هو الـذي كان حاكما في الذخيرة. فـاقتضاه التنظيم والترتيب إعـادة تأليفها من جـديـد بصفة مستقلـة، وعلى مناسبـة أخرى تجمعها بدل تبعثرها، تبعـا لفروعها في الذخيرة. لأنه إذا بقيت كذلك فقد يجد البعض قـاعدة، ولا يجد البعض الآخر حتى ينسى مـا وجده أولا، وذلك ليس من التنظيم في شيء ومنهجـه قائم من جملة مـا هو قـائم عليه، الترتيب والتنظيم. وإذن الحل السليم هو أن يكـون التأليف في هذه القـواعد مزدوجا كما قلنا/.

أن تبقى القـواعد بجـانب فروعهـا في الفروع. وذلك مـا هو مـوجود في الذخيرة، وأن تجمع بالإضافة إلى ذلك من جديد في كتاب خاص مستقل بها مـرتب منظم، يسهـل على البـاحث الـوصـول إلى مـــا أراد في يسر من تلك القواعـد، ولا يعييه البحث عنها، ولعل هـذا واضح مما نص عليه في مقـدمة الفروق حيث قال : وقد رأيت أن هذه القـواعد التي بثثتها في كتاب الذخيرة

كل قاعدة بجانب فرعها لو جمعت في كتاب لكان ذلك أظهر لرونقها وأبين لبهجتها.

فكان منهجه وطريقته هذه جامعة بين أمرين.

منهج يقضي بذكر الفرع بجانب أصله وهي طريقته في التأليف في الفروع.

ومنهج جعل الأصول مستقلة بالتأليف عن الفروع على غرار من تقدمه، فكأنه بهذا الصنيع يريد أن يقول إني أنظم المذهب وأجدده من غير أن أخرج نهائيا عن مناهج من تقدمني فهل كان ذلك كله تمسكا بالمذهبية أو هي خطوة اقتضاها المنهج؟ هذا سؤال لا جواب لنا عليه الآن.

الخطوة الثانية في منهج الشهاب ذكر الدليل بجانب فرعه، وقد دفعه إلى ما دفعه إليه ملاحظة أن من تقدمه حين كان يسوق المسائل مجردة كان ذلك يضعف الإقبال على الفقه، ولعله لاحظ ذلك في تجربته مع طلاب مدرسته، فكانت هذه الملاحظة دافعا له – حين أراد التأصيل – إلى خطوة ابتكرها أو أعاد لها اعتبارها كما كانت عند سلف الأمة من فحول علمائها قبل أن ينفصل الأصول باستقلال عن الفروع. وهذه الخطوة تتجلى في جمع الفرع بأصله ودليله ومأخذه وقد بين هذا حين قال إذا رتبت الأحكام مخرجة على قواعد الشرع، مبنية على مأخذها، نهضت الهمم حينئذ لاقتباسها.(36) وأكاد أقول إن هذه الخطوة في منهجه كانت دوافعها متعددة. فبالإضافة إلى ما تقدم كان من جملة ذلك أيضا ما نجد الشهاب يقرره في كتاب الإحكام والذخيرة من أن الفقيه التابع لمذهب معين ملزم بالدفاع عن مذهبه. فوضع الفرع بجانب أصله يبين له مأخذ الإمام، فيسهل عليه التناظر عن مذهبه. أو يبين له ضعف مدركه فيه، فيبتعد عن تقليده فيما ضعف مدركه. لأن ذلك لا يجوز كما بينه الشهاب في قاعدة من قواعده

36) مقدمة الذخيرة.

أشرنا إليهـا عدة مرات، ومؤداهـا لا يجوز التقليد فيما ضعف مدركـه. ولو كان قولا لإمامه. ولعل هذه الجوانب في هذه الخطوة من منهج الشهاب تبين أسبـاب تمسكه بها في الـذخيرة والتـزم بها في الأمنيـة، والبيان، واليـواقيت. وحتى فيما ساقه من مسائل فروعيـة في الإحكام والفروق، ومعنى هذا أنه خطط لها في منهجـه بصفة نهائيـة، وارتاءهـا جـزءا منه في تـرتيب المذهب وتنظيمه، بـل وتجديد كثير من قـواعده. وكان مـن جملة ما دفعـه إلى ذلك أيضا ثقافته الجدلية التناظرية وقد كان أستاذها وإمامها. وبيان ذلك، أنهم في المناظرة يذكرون من جملة مصطلحاتها القول بالموجب، وهو عندهم أنواع ثلاثة كما حرره الفتوحي في شرح الكوكب المنير، منها : وهو الذي يهمنا، أن يبطل مـا يتـوهمه مأخذ الخصـم، لأن المتناظـر أو المجيب يعترض على مـا توهمه الخصم من أنه مـأخذ إمامه، فيكفيه قـوله ما توهمتـه مأخذ إمامي وأبطلته ليس مأخذه. فيكـون جوابه صحيحا وكافيا. وكـان الناس كثيرا ما يلجأون إلى هذا حتى قـال ابن الحاجب كما نقل الفتوحي عنه وكثـر القول بموجب هـذا القسم أي الذي يستنتج فيه مـا يتوهم أنـه مأخذ الخصم ولا يكون كذلك، وكان هذا أكثـر لخفاء المأخذ وقلة العارفين بهذا الأمر المطلعين على أسرار المآخذ، بخلاف محال الخلاف، فإن ذلك مشهـور فكم من يعرف محل الخلاف ولكن لا يعرف المأخذ.(37) ومعنى هذا أن المتناظر حين يبطل مأخذ أمام خصمه ويلجأ الخصم إلى القول بأن ذلك ليس هو المأخذ، يكون الخصم عارفا بالمأخذ فلا ينقطع في المناظرة والجدل. بل يحتج بأنه مأخذه. فلنعزز هـذا الذي ندعيـه ونبين أن كتبه دالة على سلـوكه هذه الطـريقة في فقهـه. ولكن قبل ذلك يجب أن نلاحظ أن من منهجـه أيضا أن المسألـة إذا كانت مسلمة لا يترتب عليها خلاف، إما داخل المذهب أو خارجه، فليس من الضروري أن يـذكر بجـانبها أصلهـا أو دليلها، لأن ذكـره ما دام الاتفـاق

37) انظر شرح الكوكب المنير ص 573 للفتوحي.

حاصل حولها مجرد تطويل لا ثمرة من ورائه. وهذا مفهوم من كلامه الذي قال فيه وليطلع الفقيه على موافقتـه لأصله أو مخالفته، لمعارض أرجح منه فيطلبـه حتى يقف على مدركـه، ويمنع المخالفين في المنـاظرة على أصلـه(38) فمفهوم هذا الكـلام واضح في أن الحرص على وضع الأصل والمأخذ بجانب الفرع، حين يكون لذلك سبـب، حتى يعلمـه المتناظرون عن المذهب. ولذلك فلا يقال إن هنـالك فروعـا كـثيرة في الذخـيرة وغيـرها، لم يذكـر بجانبها أصلهـا ومأخـذها، لأن جـوابه هـو مـا بينتـه لك هنـا. ثم إن شئـت أن تعـرف كم من القواعـد الأصـولية والفقهيـة بنيت عليهـا فـروعها في الذخيرة، فاقرأ الفروق، أليس الفـروق جرد جله من الذخـيرة ؟ بلى. وإذن فجـل تلك القواعـد الموجـودة في الفـروق هـي دليـل وجودهـا في الذخيـرة إلا ما قل. ومع هــذا فلنعـط بعض الأمثلـة من الذخيـرة وغيـرها دليـلا على ما نقول.

المثال الأول حين تكلم الشهاب على نواقض الوضوء جعلها قسمين :

القسم الثاني : مظنـات أسباب نواقـض الوضوء، وجعل منهـا الملامسة وهي ليست ناقضا بنفسها وإنما هي مظنة ذلك وسبب، ومن أجل ذلك قال في بيانه قاعدة أصولية يتخرج عليها فروع هذا الباب وغيره، وهي :

إن الشرع إذا نصب سببـا لأجل حكمـة اشتمـل عليهـا ذلك السبب، هل يجوز التعليل بتلك الحكمـة لأنها جعل السبب سببـا، والأصـل مقـدم على الفرع، أو لا يجوز ذلك، وهو الصحيح عند العلماء. لأن حكمة جعل السرقة سببا للقطع، صون الأموال، ونظائر ذلك كثيرة جدا، مع انعقاد الإجماع على ترتيب أحكام هـذه الأسباب بدونها، وان وجدت الحكمـة. فكذلك هنا، جعل الله تعالى اللمس سببا للوضـوء، لاشتماله على اللذة، فهل يجوز اتباع اللذة على الإطلاق، كما في التذكر والإنعـاض، أو لا يراعي ذلك على الإطلاق، حتى

---

38) الذخيرة ج 1 ص 36.

لا يوجب الـوضوء من وراء حائل ولو رق، أو يتوسـط بين الروايتين، وهو ظاهر المذهب.(39)

هذا مثـال مما درج عليـه الشهاب في الـذخيرة من بيان الأصل بجـانب الفـرع. وأرى أن لا أغادر هـذا المثال دون أن استلفت النظـر إلى قولـه هل يجوز التعليل بالحكمة أولا يجوز ذلك وهـو الصحيح، لأبين أن هذا من أثر المدرسـة الكـلاميـة الـرازيـة في الشهـاب. والتـي دأبت على رفض التعليل بالحكمة.

والمثال الثـاني هو قولـه في كتاب العتق : (الركن الثـالث الصيغة : ففي الجواهر، صريحها : التحرير. والاعتاق. وفك الرقبة.

والكنايـة مثل : اذهب، ونحو ذلـك، فلا تعمل إلا بنية. وبعـد أن أوضح ذلك قعد قاعدة وجعله منضويا تحتها فقال :

قـاعـدة، الصريح في كل بـاب ما دل على الشيء، بـالـوضع اللغـوي، أو الشرعي، كما جاء فتحـرير رقبة، في الكتـاب العزيـز، وفي السنة : من اعتق شركـا في عبد. والكنـاية : هـي كل لفظ صح استعماله في ذلك مجازا، نحـو اذهب، فيحتمل الـذهـاب عن الملك وهـو عتق. ويحتمل الـذهـاب من البيت، وليس عتقا. وهذان القسمان وافقنا فيهما الأئمة من حيث الجملة)...(40)

هذا نوع من التـدليل بالأصول والقواعد الذي اتبعـه في الذخيرة، واتبعه حتى في غيرها كالبيان فيما أشكل من التعاليق والإيمان المعتبر مؤلفا في آخر عمر الشـهاب لأنه مؤلف بعد الفروق كما بينا. ففي هذا الكتاب كان الشـهاب أكثر تمسكا بهذا المنهج حيث بـدأه مباشرة بعشر قواعد، تمهيـدا لما يريد أن يبينـه من أنـواع الأيمان المشكلة. ثم بعـد ذلك تطـرق لما أراد أن يبينـه من فروع ومسـائل. فبدأ كلامه مبـاشرة بعد الحمدلة واسم الكتـاب فقال (وفيه مسائل وقواعد.

---

39) الذخيرة ج 1 وص 222.

40) الجزء السابع من الذخيرة مخطوطة مراكش في كتاب العتق.

القاعدة الأولى، الاستعمال أعم من النقل.

القاعدة الثانية، أن اللفظ لا يصير منقولا راجحا فيستغني عن القرينة في حمله إلى ما نقل إليه، حتى يصير مساويا للحقيقة اللغوية.

القاعدة الثالثة، اللفظ المشترك ليس عاما خلافا للشافعي).(41) وهكذا إلى آخر القواعد العشر ثم بعد بيانها دخل في بيان فروع مبنية عليها ولم يغفل أثناء الكتاب كذلك النص على ما أوجبت الحاجة النص عليه من القواعد الأصولية والفقهية، ونفس المنهج اتبعه في كتاب اليواقيت في علم المواقيت فقال في مقدمته، بأني (سأعتمد فيما أبينه من أزمنة العبادات، وأوقات الصلوات على القواعد الأصولية والفوائد الفقهية، والأسرار العقلية، وعللها النقلية).(42) وقد وفي بهذا وفاء جميلا، حيث جمع في هذا الكتاب بين قواعد الهيأة وعلم المناظر وقواعد الأصول والمعقول، حتى إنه قد يجعل هذه العلوم كلها مشتركة وإن شئت قلت مجتمعة في قاعدة واحدة مثل قوله : (قاعدة جليلة، أصولية عقلية فقهية اجتماعية وهي أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين أفراد أجزاء الوقت، ولا يختص بالآخر منها ولا بالأول، وأن كل فرد من أفراد المشترك متضمن بالمشترك، فيكون سبب الوجود والوجوب موجود في جميع أفراد الوقت)...(43) إلى آخر ما أوضحه فيها مما اشتمل عليه البحث في هذه القاعدة من النظر العقلي، والأصولي، وما أجمع عليه الفقهاء في ذلك.

هذه إحدى طرق المنهج عند الشهاب في تأصيل فقه المذهب. ولن نسوق أمثلة من الفروق والإحكام، اكتفاء بما سقناه منها في أماكن كثيرة.

---

41) البيان فيما أشكل من التعاليق والأيمان مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 160 ك الورقة الأولى.

42) اليواقيت في علم المواقيت الورقة الأولى من مخطوط الخزانة العامة رقم 160 ك.

43) اليواقيت ص 27 مخطوط الخزانة العامة.

الخطـوة الثـالثة في منهج الشهـاب التي صـار عليهـا في التأصيل : هي التنظير والمقارنة بين مذهب مالك وغيره من المذاهب.

وهذه الخطوة في المنهج كان لها دواع أيضا فيما نرى.

الأول المذهبية وهـذا أمر لا نحتـاج معه إلى جهـد لنستخرجـه من كلام الشهاب فهو واضح في الـذخيرة فهو يقول: (أما بعد، فإن الفقه عماد الحق ونظام الخلق. ومن أجله تحقيقـا، وأقربه إلى الخلق طريقـا، مذهب إمام دار الهجـرة النبويـة، واختيـارات آرائه المرضية... ولما وهبنـي الله من فضلـه، وجعلني من طلبتـه، والكـاتبين في صحيفته تعين على القيـام بحقـه بحسب الإمكان، واستفـراغ الوسع في مكافأة الإحسان... وبينت مـذهب مالك رحمه اللـه ليظهر علـو شرف اختيـاره في الأصـول، كما ظهر في الفـروع، **ويطلع الفقيه على مـوافقته لأصلـه أو مخالفته لمعـارضة أرجح منـه، فيطلبه حتى يطلع على مدركه ويمنع المخالفين في المناظرة على أصله)**.(44)

وإذن أول ما كان ينظر إليه وهو يخطط لمنهجه، هو إثبات أحقية مذهب مالـك فيما هو عليه مـن آراء، وبأن اتباعـه هو الحق الـذي يجب أن يظهره الأتباع، اعتمادا على المقـارنة والمعـارضة بينه وبين غيره مـن باقي المذاهب، ليظهـر علو شرفـه من جهة، وليعلم المالكـي أصول فقـه إمامـه، ليستطيع المناظرة والدفـاع عنه. والشـهاب وقد جعل نصب عينيه هـذه الغاية المذهبية، كان محصنا قبل ذلك بأمور.

أولها الوصـول إلى الحقيقة من حيث هي كـذلك، إذا أدت إليها المقـارنة والتنظير، وليس التصامم عن الحق ولـو وجده عند غير مذهبـه، وهذا تأتى له من جهتين.

الأولى تمثلت في مرحلة من مراحل التعليم.

والثانية جاءت في مرحلة التقعيد.

44) الذخيرة ج 1 ص 32 من المطبوع.

أما التي كان لها أثرها في عدم تعصبه منذ مرحلة التعليم، فتتجلى في أن الشهاب كان من القلائل الذين أسعدهم الحظ وهم مالكية، أن يتلقوا العلم على شافعية، بل على قمة من قمم المجتهدين الشافعية، هو (عز الدين بن عبد السلام)، فكان هذا التلقي المزدوج للمذهبين دافعا له للاطلاع على دلائل غير مذهبه، فرأى من الدلائل عند غير مذهبه ما يوازي دلائل مذهبه، فكان لابد من التشبث بالحق أمام نصاعة الحجة هنا أو هناك.

أما الذين يقتصرون على فقه مذهبهم سواء كانوا مالكية أو شافعية أو غيرهما، فإن جهلهم بما عند غيرهم كثيرا ما يدفعهم إلى التعصب ضدا على ما جهلوا. ورحم الله الشاطبي : إن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد، ربما يكسب الطالب نفورا وإنكارا لمذهب غيره من غير اطلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين).(45) فكانت فرصة اطلاع الشهاب أثناء الطلب، على مذاهب غير مذهبه ومآخذه دافعا من دوافع تعصبه فيما بعد، أما الثانية التي جاءت في مرحلة التقعيد. فتجلت في القاعدة التي قعدها في (الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام)، وردد فحواها في (الفروق). وهي القائلة: لا يجوز التقليد فيما ضعف مدركه... هذه القاعدة التي أبرزها الشهاب وصار على مقتضاها هي من أهم الفوائد المبررة لدراسته أصول الفقه للمقلدين، وجوابا مفحما للذين قالوا إن فائدة أصول الفقه إذا كانت ظاهرة بالنسبة للمجتهد الذي يستنبط الأحكام بنفسه، فإن فائدتها غير ظاهرة، بل لا فائدة فيها بالنسبة للمقلد الذي غاية ما يفعله، أن يسير في ركاب إمامه مقلدا له فيما اجتهد فيه ذلك الإمام. لكن قاعدة الشهاب التي قال فيها لا يجوز التقليد فيما ضعف مدركه، وهنت ما قالوه، وبيان هذه القاعدة أن المقلد حين يدرس علم الأصول فإنه يستفيد من ذلك معرفة مآخذ إمامه ودلائله. وهذا يؤدي به

45) الموافقات ج 2 ص 391.

إلى أن يطلع على ما كان مدرك إمامه فيه قويا على غيره، فإنه يستطيع من مركز القوة أن يدافع عن مذهبه ويناظر عنه، وإن رأى أن مدرك إمامه ضعيف في مسألة من المسائل أو فرع من الفروع، فإنه وجب عليه أن يقول: إن مدرك الإمام في هذه المسألة ضعيف. وما كان مدركه فيه ضعيفا لا يجوز تقليده فيه، فوجب شرعا تقليد ما قوي مدركه في هذا الفرع أو المسألة، لأنه الأحق بالاتباع والتقليد، وذلك دافع أيضا من دوافع عدم التعصب. ثم إنه بما قعده الشهاب من قاعدة عدم جواز التقليد فيما ضعف مدركه، ارتفع فوق مستوى الخلافي. لأن علم الخلاف كما هو معروف عندهم، هو علم يعرف به كيفية إيراد الحجج ودفع الشبهة، وقوادح الأدلة ومرجحاتها.(46)

فالخلافي كما يتجلى من هذا التعريف مهمته هي الدفاع عن المذهب وهدم دليل الخصم. **وليس مهمته البحث عن الأحق بالدليل.**

فكان الشهاب بهذه القاعدة مرتفعا فوق مستوى الخلافي ومجددا في المذهب حين قال بعدم جواز التقليد فيما ضعف مدركه. وداعيا إلى نوع من الاجتهاد يؤدي إلى فحص مدارك الأئمة. وقد أشار إلى شيء من ذلك في الفروق حين قال (على الأتباع تفقد مذاهبهم فلا يعرى مذهب من المذاهب من ذلك).(47) وهو ما نص على مثله في مقدمة الذخيرة حين قال : (وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين الأئمة الثلاثة ومآخذهم في كثير من المسائل، تكميلا للفائدة، ومزيدا في الاطلاع، **فإن الحق ليس محصورا في جهة،** فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسبب الأقوى).(48)

وهذه الخطوة في منهجه في البحث أفادته وأفادتنا معه حيث بواسطتها وبما ماثلها كانت له كثير من الاختيارات، سواء في الأصول أو الفروع، وقد

46) انظر في ذلك بلوغ السول إلى مدخل علم الفصول لمحمد حسنين مخلوف ص 10.

47) الفروق الفرق الثاني والسبعون.

48) الذخيرة ج 1 ص 35 من المطبوع.

تحدثنا عن أمثلة كثيرة منها في موضعها من هذا الكتاب.(49) لأن كثيرا من تلك الاختيارات كانت نتيجة للمقارنة السليمة بالنص على مذهب المخالف، ودليله في المسألة. فكما كان يتتبع المسألة في مذهبه، وينص على مأخذ إمامه فيها ودليله، فكذلك كان ينص على المسألة في مذهب غيره، متتبعا لها، للوصول إلى مأخذه ودليله فيها، ويدافع عن وجهتي النظر بإخلاص الباحث عن الحق لا المتعصب عليه، وإليك أمثلة من ذلك تدلك على ما نقول : ففي نواقض الوضوء مثلا يقول الشهاب، (قال عبد الوهاب في التلقين : الردة من نواقض الوضوء، خلافا للشافعي لقوله تعالى : ﴿**لئن أشركت ليحبطن عملك**﴾. ونحوه. فيجب عليه الوضوء بعد الرجوع إلى الإسلام، لبطلان الوضوء السابق، لأنه صار محدثا بالردة. ثم قال مبينا مآخذ ودليل كل من الإمامين : مالك والشافعي : (ومستند قول الشافعي رحمه الله قوله تعالى: ﴿**ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾). ثم راح يوجه كلا من الدليلين والمأخذين بناء على القواعد الأصولية فقال : (القاعدة الأصولية إن المطلق يحمل على المقيد، فتحمل الآية الأولى على الثانية، فلا يحصل الحبوط بمجرد الردة، حتى يتصل بها الموت. وذلك دليل الشافعي رحمه الله، وجواب مالك رحمه الله عن ذلك، أن الآية رتبت فيها أمران، وهما حبوط العمل، والخلود في النار، على أمرين، هما : الردة، والوفاة عليها. فجاز أن يكون الأول للأول، والثاني للثاني، فلا يتعين صرف الآية الأولى للثانية لعدم التعارض، ولا يكون من باب المطلق والمقيد.(50)

وحين كان يتحدث عمن شك في الطهارة بعد الحدث وما وقع في ذلك من خلاف بين الشافعية والمالكية، وما استدل به كل منهما وما وقع في المذهب

49) في باب الاختيارات.

50) الذخيرة ج 1 من المطبوع ص 211.

مما يوهم أنه تناقض قال : (فروع متناقضة : قال مالك رحمه الله فيمن شك في الطهارة عليه الوضوء، فاعتبر الشك.

وقال في من شك هل طلق أم لا، لا شيء عليه فألغى الشك.

وقال فيمن شك هل رأى هلال رمضان، لا يصوم، فألغى الشك.

ونظائر هذا كثيرة في المذهب فعلى الفقيه أن يعلم السر في ذلك.(51) ثم راح يبين هذا السر بناء على القواعد الأصولية فقال قاعدة : الأصل أن لا يعتبر في الشرع إلا العلم، لقوله تعالى : ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾. لعدم الخطإ فيه قطعا. لكن تعذر العلم في كثير من الصور، فجوز الشرع اتباع الظنون لندرة خطئها وغلبة إصابتها. ونفى الشك على مقتضى الأصل. فكل مشكوك فيه ليس بمعتبر، ويجب اعتبار الأصل السابق على الشك، فإن شككنا في السبب لم نرتب المسبب، أو في الشرط لم نرتب المشروط، أو في المانع لم ينتف الحكم. فهذه القاعدة مجمع عليها، لا تنتقض. وإنما وقع الخلاف بين العلماء في وجه استعمالها. فالشافعي رحمه الله ورضي عنه يقول : الطهارة متيقنة، والمشكوك فيه ملغى، فنستصحبها.

ومالك رحمه الله يقول شغل الذمة بالصلاة متيقن، يحتاج إلى سبب مبرىء، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، فيقع الشك في الصلاة الواقعة بالطهارة المشكوك فيها، وهي السبب المبرىء، والمشكوك فيه ملغى، فيستصحب شغل الذمة.(52) إلخ... انتهى باختصار.

هذا الإخلاص في البحث والمقارنة والتنظير بعيد عن المذهبيين والمتعصبين، قاده إلى أمور أهمها. أنه وجد نفسه بين شقي رحى كما يقال : فهو من جهة، المذهبي المالكي بل زعيم المذهب، وهذه الوظيفة تحتم عليه الدفاع عن المذهب والمناظرة عنه كما قال هو نفسه في كتبه غير مرة. حتى يكون هذا المذهب الأحق بالاتباع. ومن جهة فإن تقوى الله، والإخلاص في

51) نفس المرجع.

52) نفس المرجع والمكان.

المقارنة والتنظير، توجب عليه أن يصدع بالحق حين تؤدي إليه نتيجة البحث المخلص. فكـان هـذان الاتجاهـان اللـذان هما إلى الافتراق أقـرب منهما إلى الوفـاق، حافزين له على زيـادة تمحيص المذهب بل ومراجعة مصطلاحـاته وقواعـده وتعاريفه، للـوصول بها إلى الأفضلية، لكن بـالأحق لا بالتعصب، جمعا للـدفاع عن المذهب والحق معا، وهـذه المحاولة لمراجعة قـواعد المذهب ومصطلاحـاته ومحاولة ضبطهما أدت إلى نتـائج لم تكن في الحسبان. أدت إلى نوع من التجـديد في المذهب كله على يـد هذا الشهاب القـرافي رحمه الله، حتى كان عهـده فاصلا بين عهدين في المذهب. وقـد عبر عن هذا بشيء غير قليل من العمق والدقة الشيخ الفاضل ابن عاشـور رحمه الله فقال : (أصبح الفقـه المالكي منـذ القرن الســابع يسير على منهجين، المنهج الأول متـابعـة التلخيص والتحرير والتهذيب لمســائل الأحكام، وقد ظهر على هذا المنهج على التعـاقب في القرن الســابع الفقهاء المصريـون الذين طـال باعهم في تحريـر المذهب واختصاره : (ابن شـاس) (وابن الحـاجب) ثم (القرافي)... وظهرت النزعة القـويـة إلى تحليل المعـاني وتمحيصها ممـا أنتج تـدقيقـا في المصطلحـات والضوابط ارتبطت بـه التحارير الفقهيـة في المذهب المالكي... وهذه النـزعة النظـرية هي التي ظهـر بها شهاب الـدين القـرافي بمصر في القرن الســابع وأبرزها في كتابه الشهير والمعروف بما أحكم فيه من تحقيق المعاني الفقهية العامة وتـدقيق العبارات المفصحة عنها بصورة تـدفع الالتباس وتقابل بين المعاني بأسلوب حكيم.(53)

ومعنى هذا أن مـراجعة المصطحـلاحات الفقهية وتـدقيقها والـدخول في الماهيات الفقهية كانـت نتيجتها مزدوجة، المقارنة من جهـة، وتقعيد القواعد كما سنرى من جهـة، وهما أديا إلى هذه النتيجـة التي تقبلها فقهـاء القرن الثامن وجرت على أقلامهم أصبح الشهاب مرجعهم فيها وسنرى مزيدا من ذلك عند التحدث عن خطوة التقعيد.

53) الشيخ الفاضل ابن عاشور ومضات فكر ص 75 و76.

الخطوة الرابعة التي اتبعها الشهاب في المنهج وتعتبر كذلك مما جدد به المذهب وفقهه، هي تقعيده للقواعد، وهذه الخطوة أيضا أدت إليها دوافع البحث. ولبيان ذلك نقول : إن الشهاب حين ألزم نفسه بوضع الأصول بجانب الفروع أو قواعد الشرع كما سماها، أو جزءا منها، فإن ما وجده عند الأصحاب من قواعد لم يسعفه في الوصول إلى الغاية، وإن أسعفه في بعضها، فاحتاج إلى نوع من النظرة العقلية المتفلسفة في الفقه، مستعينا للوصول إلى ذلك بأمور.

أولها الاستقراء.

وثانيها البحث عن السر والحكمة وهو نوع من التفلسف وإن شئت قلت نوع من النظر المقصدي.

وثالثها تعقل المعاني الفقهية ليصل إلى تلك النظرة الكلية للأمور التي تسمى عند المعقوليين بالفلسفة.

أما إنه اعتمد الاستقراء، فهذا ما أثبتناه ونحن نبحث في بوادر المقاصد وما يؤدي إليها. والأمثلة المتعددة التي سقناها هناك. نحسب أنها أنارت.

وأما إنه اعتمد على البحث عن أسرار الفقه وحكمته فهذا ما نص عليه في مقدمة كتاب الذخيرة حين قال واودعته من قواعد الشرع وأسرار الأحكام.(54)

وهذا ما سمي به كتابه العظيم (القواعد السنية في الأسرار الفقهية) وهو المعروف (بالفروق) وأما إنه اعتمد في التقعيد على قواعد المعقول : فإنه أفصح عن ذلك في الأمنية حين قال : ومن اتسع عقله للمدارك الشرعية والعقلية لم يشكل عليه في هذا المكان وأشباهه شيء.(55) أو قوله : القاعدة أن الشرع لا

54) مقدمة الذخيرة.

55) الأمنية ص 59 وهو قوله فيما يقوله الفقهاء من أن النية تقبل الرفع مع أن رفع الواقع مستحيل... وللرفع في النية بعد وقوعها نظائر.

يرد بخلاف العقل(56) وإذن هذه الأمور مجتمعة وعلى رأسها النظرة الكلية المتفلسفة للفقه وهو شيخ المعقولين، كانت معينا له وطريقا للوصول إلى نظريات تؤدي بمطبقها أو متبعها، إلى نوع من التعقل التشريعي أو النظر الفلسفي العقلي للفقه، أو دلائل ومآخذ جديدة بجانب الدلائل المسماة أصول الفقه. وقد ظهر لنا من خلال التتبع أن هذا التقعيد الذي قام به لم يكن على درجة واحدة، وإنما على درجات، اتخذت ثلاث اتجاهات. فيما توصلنا إليه.

الأول أنه قام فيه بنوع من التجميع لما صنفه فقهاء مذهبه ممن كان قبله. وأضاف إليها الكثير. وفضله في هذا مزدوج، فضل التجميع، وفضل الإضافة، ولكن هذا النوع يغلب عليه النوع الفروعي أي قواعد فروعية، وهو الذي أشار إليه في مقدمة الذخيرة بالضوابط حين قال (وأودعته من ضوابط الفروع ما فتح الله به علي). وهذا النوع وإن كان شأنه كبيرا لكنه لا يحتاج إلى تعقل كبير.

النوع الثاني من هذه القواعد التي قعدها ما يمكن أن نطلق عليه مستعينين بكلام الشهاب نفسه - قواعد التخريج.(57) وهذا النوع فيه من الأثر العقلي البين الواضح ما ارتقى به عن النوع الأول، ولكنه لم يصل إلى الفلسفة الفقهية، التي تسمى مدارك أو أدلة أو أصول، أو ما شئت مما يشابه هذه التسمية، فإنه ارتقى بها عن النوع الأول الذي هو ضوابط فروع، وهذا النوع برع فيه وابتكر وأبان عن مقدرة بارعة في بناء هذه القواعد وتخريج أحكام الفروع التي لم يرد بشأنها نص في المذهب بناء على هذه القواعد.

النوع الثالث من القواعد التي قعدها وامتاز بها في مذهب مالك هو ما أسماه في مقدمة الذخيرة بقواعد الشرع وأسرار الأحكام، أو ما سماه في باب

56) الأمنية ص 59.

57) وهو قوله في الأمنية إذا خرجت الفروع الكثيرة على قاعدة واحدة فهو أولى من تخريج كل فرع بمعنى يخصه وليكن هذا شأنك في تخريج الفقه ص 62.

السياسة من كتاب الذخيرة (بالمصالح العليا). وما سماه في الفـروق بنفس الاسم في مقـدمته، وأحيـانا سماه بالمقـاصد، وقـد أشرنا إلى شيء مـن هذا سابقا وهـذا النوع الثالث من القواعد ارتقى بـه إلى مرتبة التفلسف الفقهي الأصيل. أي إلى المدارك، والأدلـة، والأصـول، ودون كثيرا منـه باستقـلال في الفروق وقال عنه أنها قواعد عظيمة القدر ليست في أصول الفقه.

وأرى أن هذه الاتجاهات الثـلاثة من القواعد كـانت متدرجة في التأليف من الأدنى إلى الأعلى، فـالضوابط أدنـاها، ثم قـواعد التخـريج، ثم القواعـد المدارك وأستنتج هذا فيما لاحظتـه من ورود هذه المصطلاحات في مـؤلفات بعضـها سـابق عن بعض. فالضـوابط كـان كثيرا منها قبله، وقد جمعهـا ما استطاع، ومـن لم يجد له ضـابطا معـروفا ابتكـر له ضـابطا يخصـه بعد استقراء الفروع الكثيرة وملاحظـة أنها يضبطها أمر معين، فينص على ذلك الأمر المعين تقعيد أو ضبطا.

فهـذه الضوابط نجـد الكثير منها في الـذخيرة وفي الكتب الشارحـة، كما لاحظنـاه في الجزء الذي اكتشفنـاه من شرحـه للتهـذيب. وإذا كنا نجـد في الذخيرة بجانب الضوابط قواعد التخريج والقواعد المدارك. فإن هذا لا يمنعنا من القـول بأن الضـوابط كانت أدنـاهـا عنده في التأليـف، وذلك باعترافـه، وبحكم الواقع الـذي يفيد أنها كانت قبله، أمـا ما أسميناه بقواعـد التخريج فإننا لاحظنـاها عمليا في الـذخيرة، ولكن لاحظنا النص على وجوب اتبـاعها فيما جاء بعد الـذخيرة من كتب، حيث وجدناه يصر على وجـوب اتباعها في كتـابين ألفا بعـد الـذخيرة، وهما الإحكـام في تمييز الفتـاوي عن الأحكـام) و(الأمنية في إدراك النية).

ففي كتاب الأحكـام في تمييز الفتاوي عـن الأحكام نجده يقـول صراحة: (بأن تخريج الفقه على القواعد هو دأب فحول الفقهاء وليس ضعافهم).(58)

58) الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 77.

ونفس الشيء نص عليه في كتاب الأمنية حين قال بعد أن قعد قاعدة نص على أنه لم يلحظها في كتب من تقدمه ولكنه خرجها على قاعدة قعدها قال : (إذا خرجت الفروع الكثيرة على قاعـدة واحدة فهو أولى من تخريج كل فرع بمعنى يخصه، لأنه أضبط للفقه وأنور للعقل ثم قال : وليكن هذا شأنك في تخريج الفقه فهو أولى بمن علت همته في القواعد التشريعية).(59)

وإذا كـان النص على هذا فيما جـاء بعـد الذخيرة من كتب فإن هـذا لا يمنعنـا من القول بأن مثل هـذا التخريج مـوجود في الـذخيرة من الناحيـة العملية بكثرة ولكننـا نرى أن الشـهاب حين استعمله كـان يبحث عن تأكيد الفروع وتقويتها، ولم يكن غرضه أن يعتبر ذلك من القواعد الواجبة الاتباع، وأنه من الأدلة على تمكن الفقيه من مذهبـه، وكل ذلك كان نتيجة لما مارسه في الذخيرة حين تأصيـل الفروع. ثم إن العقل النظـري يهدي إلى القول بأن الاكتشافات العلميـة غالبا – إن لم تكن دائما – تسير من الأدنى إلى الأعلى. ثم إن الشهـاب في الذخيرة نص على أنـه أودع كتـابـه من ضوابط الفـروع وأسرار الأحكام، وقواعد الشرع، ما فتح الله به عليه، وطبق ذلك وفعله وكان هذا مبلغ ما نص عليه.

أما في الفروق فإنه نص صراحة على أن هنـالك أدلة للفقه بجانب أصول الفقه وليست فيـه، معنى هذا أن النظـرية عنـده كانت في الـذخيرة في طور التجربة العمليـة أما في الفروق فإنها وصلت إلى النظريـة العلمية حين ألف فيها باستقلال، ودعا إليها، وهذا يدل كذلك على نوع من التدرج العقلي، من الأدنى إلى الأعلى.

ثم إن هذا النوع من القواعد الذي قصـده الشهاب كان له فيه عمل آخر تبعا لمنهجه القائم على المقارنة كما بيناه سابقا، ذلك أنه عمد إلى ما قعده من قواعد بأنواعها الثلاثة. وقام بـالمقارنة بينها بشكل لم يسبق إليه وهو الذي

59) الأمنية في إدراك النية ص 62.

أودعه كتـابه العظيم المسمى (بالفروق) الـذي يعتبر الفلك المشحون، لـذلك العلم الجديـد، وصاحبـه كـان شاعـرا بهذا حين قـال في مقدمتـه : (شأن الفضلاء القيـام بالفروق في الفـروع وهذا في الفروق بين القـواعد ولها من الشرف ما بين الفروع والأصول)(60) ومعنى هذا أنه نظر إلى معنى القاعدة وماهيتهـا في حد ذاتها، ثم قابلهـا بمعنى القاعـدة المضاهية لها ومـاهيتها. ليستخـرج من ذلك ما يتصـول إليه من هـذه المقارنـة والمقابلـة من معنى جديـد، أو ماهية جـديدة لمعنى معروف. وهـذا هو الذي أشـار إليه الشيخ الفاضل ابن عاشور فيما نحسب حين قال : (وأبرز في كتابه الشـهير الفروق بما أحكم فيـه من تحقيقـات للمعـاني الفقهيـة العامـة، وتـدقيق العبـارات المفصحة عنها بصـورة تدفع الالتباس، وتقابل بين المعـاني بأسلوب حكيم، إذ تنبه إلى معاقد الفرق بينها).(61)

وإذا بينا هذه الخطوة في منهج الشهاب وهي خطوة التقعيد فلنشر إلى ما سبق لنا الإشارة إليه من أمثلة سبق النص عليها قريبا في خطوة التقعيد من المنهج حيث سقنا أمثلة من الذخيرة واليواقيت والبيان ولن نعيدها هنا إيثارا للاختصار ولا نريد أن نمثل من جديد حتى لا نغرق في التطويل.

الخطوة الخامسة التـي لاحظناها في منهج الشهاب هو إبـرازه لنوع من الفقه المصلحي.

وهذا كثير في فقه الشهـاب مصرحا به نظرا، ومطبقا لـه عملا، حتى إنه وصل في ذلك إلى القول بأن النصوص قد تخالف القـواعد كما بيناه وأشرنا إليه عدة مرات.

والمصلحة التي بنى عليها الشهاب فقهه نوعان :

مصلحة معـروفة قبله، ولكنه دافع عنهـا أمام منكريها من غير مـذهبه، وبين بما لا يـدع مجالا للشك بأنها موجـودة في جميع المذاهب عمـلا، وإن

---

60) مقدمة الفروق.

61) ومضات فكر ص 75.

أنكروهـا نظرا، حتـى قال : (وأنت إذا نظرت وجـدتهم يفرقـون ويجمعون ويجرون المسائل في كتبهم ولا يعتمدون في ذلك إلا على مجرد المناسبة)،(62) وقد تبعـه في هذا الرأي ونقلـه عنه وأخـذ به قدمـاء ومحدثون.(63) ونظرة عابرة في أحـدها مثل ضوابط المصلحة في الشريعـة الإسلامية(64) تدلك على ذلك، فـرغم ما جـال فيه صـاحبه من فقـه وأيده بنصـوص لم يخرج عن النتيجـة التي توصل إليهـا الشهـاب في القـرن السابع. وهي أن المصلحـة المرسلة في جميع المذاهب، هـذا النوع من المصلحـة هو المعـروف في أصول الفقه بالمصلحة المرسلة أو المناسب المرسل.

أما النـوع الثاني من المصلحـة التي بنى عليها الشهـاب كثيرا من فقهه فهو ما سماه في نص صريـح من الذخيرة بـ(المصلحة العليا التي هي غير المصلحة المرسلة) قال : في معين الحكـام(65) فصل، قـال القـرافي، واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السيـاسية، ليس مخالفا للشرع، وتشـهد له القواعد الشرعية من وجوه أحدها أن الفساد قد كثر وانتشر، بخلاف العصر الأول، ومقتضـى ذلك، اختـلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بـالكلية لقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار، وتـرك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويـؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج./هـ.

وقال الطـرابلسي قال القرافي في باب السيـاسة : (نص بعض العلماء على أني إذا لم نجـد في جهـة إلا غير العـدول، أقمنـــا أصلحهم وأقلهم فجـورا للشهادة عليهم، ويلـزم ذلك في القضاة وغيرهم ليلا تضيع المصـالح... وما

62) شرح التنقيح باب الاستدلال ص 446.

63) ذهب إلى هذا جل من ألف في المصلحة كالدكتور مصفى زيد والدكتور محمد حامد جسان.

64) هو للـدكتور محمـد سعيد رمضـان بين من جملة مـا بين فيه أن الأئمـة الأربعة كلهم قـائلون بالمصلحة وهو الذي بينه الشهاب في القرن السابع.

65) معين الحكام للطرابلسي الحنفي ص 176 الأسف فإن كتاب السياسة الذي نقل منه الطرابلسي لا يوجد في النسخة التي اطلعنا عليهـا من الذخيرة، والغريب أن النص حفظ في كتاب حنفي وكذلك النص الذي ذكر في ص 117 من المعين. وهو في الـذخيرة في الجزء العاشر من المطبـوع في ولاية الخلافة العظمى بعد الاطلاع عليه بعد كتابة هذا.

أظن أحدا يخالف في هــذا، فإن التكليف شرط الإمكان، وهــذا كله للضرورة، ليلا تهدر الأموال، وتضيع الحقوق).هـ/.

قلت هذا النص الــذي عزاه الشهاب إلى بعض العلماء هنــا، عزاه في شرح التنقيح إلى ابن أبي زيد رحمه الله، وقد نقلنــاه عنه، سابقا ونحن نبحث في بوادر المقــاصد قبل القــرن الخامس، وقد استــدل به الشهاب هنــا من أجل بيان أن المحافظــة على المصالح الضرورية للعباد، قــد تقدم على النص الذي هو شرط العــدالة في الشهــود، وشرط الاجتهاد في القضــاة، وشرط العلم في الولاة، وهكذا، ولكن إذا فقــد ما وقع النص عليه، عمدنــا إلى الأمثل فالأمثل رفعا للحرج.

وميــزة الشهاب في هــذا النص أنــه رفعــه من الضرورة الاستثنائيــة إلى مقصد شرعي مدخلا له في قاعدة رفع الحرج وحفاظا على الكليات ثم قال.

وثانيهما أن المصلحــة المرسلة قــال بها جمع العلماء وهي المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها، ولا بإلغائهــا ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة، أن الصحابــة رضوان الله عليهم أجمعين عملــوا أمورا لمطلق المصلحــة لا لتقدم شاهــد بالاعتبــار... ثم بعد أن مثل لــذلك بأمثلة كثيرة من كتــابة المصحف وحرق النسخ الأخرى غير المطابقــة للمصحف العثماني، وتدوين الدواوين، واتخاذ السجن وهدم الأوقاف لتوسعــة المسجد، وتجديد آذان الجمعة وغير ذلك كثيرا جدا. قال :

وثالثهــا أن الشرع يشدد في الشهادة أكثــر من الرواية لتــوهم العداوة... ووسع كثيرا في العقود للضرورة، كالعرايا، والمساقاة، والقراض، وغيرها من العقود المستثنــاة، وضيق في الشهادة في الزنا وقبل في القتل اثنين، والــدماء أعظم، لكن الشــارع قصـــد الستر، ولم يحوج الــزوج الملاعن إلى بينــة غير أيمانه، ولم يوجه عليــه حد القذف، بخلاف سائر القذفــة، لشدة الحاجة في الذب عن الأنسـاب وصون العيال والفرش، عن أسباب الارتياب.

وهذه المبـاينات والاختـلافات في الشرع كثيرة الأحوال. فلـذلك ينبغي أن يراعي الأحوال في الأزمان، فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القـواعد بالاعتبار، فلا تكـون من المصالح المرسلة **بل أعلى رتبة فتلحق بالقواعد الأصلية.هـ/**.(65م)

ورابعها أن كل حكم في هـذه القوانين ورد دليل يخصـه أو أصل يقاس عليه كما تقـدم في أدلـة البـاب، وقـد تقدم ذكرنا لكلام بعـض العلماء وهو المذهـب، ثم سـاق النـص المتقـدم. لكـن لماذا وكيـف وصل إلى هـذه النتيجـة؟.

إنه وصل إليهـا بعد استقراء شخصي قام بـه حتى وصل إلى مقصد من مقـاصد الشريعـة. بنى عليه مـا ذهب إليـه من أن هناك مصـالح أعلى من المصلحة المرسلة يدلك على ذلك ما جاء في النص السابق وهو جزء من نص طويل تتمـة قولـه فيه : (ولا شك أن قضـاة زماننـا وشهـودهم وولاتهم وأمناءهـم لو كانـوا في العصر الأول ما ولـوا، ولا عرج عليهم، وولايـة مثل هؤلاء في ذلك العصر فسوق، فإن خيار زماننا هم أراذل ذلك الزمان، وولاية الأراذل فسوق فقـد حسن ما كان قبيحـا، واتسع ما كـان ضيقا، واختلفت الأحكام باختلاف الأزمان)، ثم قال بعد الأمثلة السابقة.

(وخامسها أنه يعضد ذلك من القواعد الشرعية أن الشرع وسع للمرضع في النجاسة اللاحقة من الصغير مـا لم تشاهده، كثوب الإرضاع، ووسع في زمان المطر في طين المطر، على ما فيـه من القذر والنجاسة، ووسع لأصحاب القروح في كثير من نجـاستها، ووسع لأصحـاب البواسير في بللهـا، وجوز الشـارع ترك أركـان الصلاة، وشروطهـا إذا ضاق الحال كصـلاة الخوف.

65م) معين الحكام للطرابلسي الحنفي ص 176 الأسف فإن كتاب السياسـة الذي نقل منه الطرابلسي لا يـوجد في النسخـة التي اطلعنا عليهـا من الـذخيرة، والغريب أن النص حفظ في كتـاب حنفي وكذلك النص الذي ذكر في ص 117 من المعين. وهو في الذخيرة في الجزء العـاشر من المطبوع في ولاية الخلافة العظمى بعد الاطلاع عليه بعد كتابة هذا.

ولذلك قال الشافعي : ما ضاق أمر إلا اتسع... فكذلك إذا ضاق علينا الحال في درء المفاسد اتسع كما اتسع في تلك المواطن.

وسادسها أن أول بدء الإنسان زمن آدم عليه السلام كان الحال ضيقا فأبيحت الأخت لأخيها، وأشياء كثيرة وسع الله فيها، فلما اتسع الحال وكثرت الذرية حرم ذلك في زمن بني إسرائيل... **فقد ظهر أن الأحكام والشرائع، بحسب اختلاف الأزمان**، وذلك من لطف الله عز وجل بعباده، وسنته الجارية في خلقه. وظهر أن هذه القرائن لا تخرج عن أصول القواعد وليست بدعا عما جاء به الشرع الكريم)(66)هـ فهذا النص يعطينا مثالا لما انفتح أمام الشهاب من باب المقاصد وهو يؤصل المسائل ويقعد القواعد في كتابه الذخيرة. إما تأصيلا من عنده أو تخريجا أو نقلا من غيره، لكنه أصلها في المذهب تأصيلا كان السابق فيه لذلك وقد اتسعت هذه الرؤية في كتاب الذخيرة حتى أدت إلى إخراج كثير منها في كتاب مستقل هو الفروق. ثم بنى عليها كثيرا من الفقه من جهة وكثيرا من التعليل الفقهي من جهة أخرى. بناء على ملاحظته الاستقرائية.

فنجده يقول مثلا :

1) في الأمنية في إدراك النية وفي الذخيرة(67) قولهم إن النية الحسنة تكتب حسنة، وفعل الحسنة يكتب عشرا وقولهم من جهة أخرى : النية أفضل من العمل فمقتضى النية أفضل من العمل : أن تكون نية المرء في فعل حسنة هو الذي يكتب عشرا، فلم كان العكس ؟ ثم يجيب على الاستشكال بقوله : لأن النية وسيلة، والعمل مقصد، والوسيلة أضعف من المقصد. وهذا تعليل عقلي مصلحي صرف.

---

66) معين الحكام ص 117 وما بعدها.

67) ج 1 ص 288 من المطبوع.

2) من المعلوم أن المعاصي المقترفة من العباد منها كبائر ومنها صغائر ومنها اللمم. فما هو أساس التصنيف للكبائر والصغائر ؟ منهم من ذهب إلى التصنيف اعتمادا على النصوص الواردة في ذلك، كما في الحديث المشهور: «اتقوا السبع الموبقات» وما يماثله من نصوص أخرى أو حاموا حولها حين صنفوا المعاصي إلى كبائر وصغائر. بينما نجد الشهاب اعتمادا على الفقه المصلحي، أو المصلحة العليا يجعل أساس التصنيف عظم المفسدة أو عظم المصلحة في الفعل المطلوب أو المنهي عنه فيقول: (الفرق بين الصغيرة والكبيرة من المعاصي هو ما في الفعل أو الترك من عظم المصلحة، أو من عظم المفسدة) نص على ذلك في الفروق ونقل عنه. واشتهر، حتى أن الإمام المقري، إمام القواعد في المغرب كما كان يسمى لم يستطع أن يجاري الشهاب فيما كان يؤصله من هذا الفقه المصلحي فنسب الشهاب إلى الخطأ في هذا كما تحدثنا عنه في فصل أثر الشهاب في أصحاب القواعد.

3) من المعلوم أن الفرض والواجب عند المالكية شيء واحد، ومعلوم كذلك أن الفرض والواجب ينقسم إلى فرض عين، وفرض كفاية، حتى قال الغزالي ونقله عنه الشهاب بأن الإجماع واقع على ذلك، لكن ما هو المعيار الذي يقع به التمييز بينهما؟ غير الشهاب، اعتمد على معايير مذكورة عندهم. لكن الشهاب ابتكر معيارا جديدا فيما نعلم، هذا المعيار هو اعتماده على المصلحة، ولذلك قال ما تكررت المصلحة بتكرره فهو فرض عين، وما لم تكرر المصلحة بتكرره فهو فرض كفاية.(68)

4) ما جاء في الفروق حين تكلم على شروط المفتي فكان مما جعله من الشروط، معرفة المفتي العلل التي اعتمد عليها إمامه فيما ذهب إليه من الأقيسة التي قاسها. **ونسبة تلك العلل إلى المصالح الشرعية**، وهل هي

---

68) الفروق الفرق الثالث عشر.

من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتميمية ...إلخ ما قال هنالك مما هو واضح في اعتماده على المقاصد أو المصالح العليا.(69)

5) ولعل اعتماد الشهاب رحمه الله في التعليل على ما في الفعل من مصلحة أو مفسدة أمرا أو نهيا، جعله وربما الوحيد في المذهب وفي غير المذهب على ما نعلم يوافق ما ذهب إليه يحيى الليثي حين أفتى بوجوب الكفارة بالصوم وتعيينها على الملك الذي جامع في نهار رمضان عمدا ولم يخيره في أنواعها الثلاث، فقامت قيامة الفقهاء سلفا وخلفا، لكن الشهاب شذ عن هذه الهجمة الفقهية على يحيى، وذهب في ذلك إلى الرأي فقال (هذا المثل قد يتحيل فيه بالقول إنه ليس مما أبطله الشرع، لأجل قيام الفرق بين الملوك وغيرهم. وأن الشرع إنما شرع الكفارة زجرا، والملوك لا تنزجر بالاعتاق، فتعين ما هو زجر في حقهم. فهذا نوع من النظر المصلحي الذي لا تأباه القواعد)(70) مع أن المالكية وغير المالكية يكادون يجمعون على بطلان تلك الفتوى حتى صار المتأخرون يضربون بها المثل في الفتاوي الباطلة حتى قال الرازي في المحصول (هذا مما ظهر من الشرع إلغاؤه). والأمثلة كثيرة، لن أطيل بها، ولكنا نلحق هذه الأمثلة بقاعدتين قعدهما الشهاب بناء على نظريته المصلحية هذه.

أولهما ما جاء في الفروق(71) من أن النواهي تعتمد المفاسد. والأوامر تعتمد المصالح وتلك قاعدة قعدها في المذهب وإن سبق إليها في غيره حيث نجد الإشارة إليها في برهان إمام الحرمين ولكنه بينها أكثر وارتكز عليها في سياق عام هو سياق نظرية متكاملة.

القاعدة الثانية ما جاء في المقدمة الأصولية للذخيرة المعروف فيما بعد بالتنقيح قال : (القاعدة أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع بأدلة

69) الفروق الفرق الثامن والسبعون.

70) انظر هذا النقل عن القرافي في شرح الحطاب على خليل ج 2 ص 435.

71) الفروق : الفرق الثامن والثلاثون والمائة.

النقل لا بأدلة العقل خلافا للمعتزلة. وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب أو الوجوب مع الإذن. وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رتبتها. فيستدل على الأحكام بهذه القاعدة).(72) هـ/. وقوله يستدل على الأحكام بهذه القاعدة معناها يستدل على التحليل أو التحريم بما في الفعل من نفع أو ضر. وهذا فقه مصلحي واضح، هذه بعض الأمثلة والقواعد مما قعده من بناء الفقه على المصالح والمفاسد وإذا قلنا بعض الأمثلة فلا شك أن غيرها كثير في فقه الشهاب يمكن تجليتها في مواضع مستقلة.

أثر هذا الفقه المصلحي في المغرب :

ثم إن هذا الفقه المصلحي أو التعليل بالمصالح والمفاسد بنوعيه أي بناء على المصلحة كما توسع فيه الشهاب وبينه، أو بناء على المصالح العليا كما سماها كان له أثره وتأثيره في المغرب بمعناه الواسع وكان من أهم من تأثر به الإمام الشاطبي.

وقد بينا في غير هذا المكان أن الشاطبي كان من رواة فقه الشهاب، وموافقاته مليئة بالنقل عنه فلا نكرر ذلك هنا.

أما من جهة أثر هذا الفقه المصلحي في المذهب وخصوصا في المغرب الكبير، فإننا نرى أن ما جاء من نصوص في هذا الفقه عند الشهاب والتي لم يجرؤ عليها أحد قبله فيما علمنا، كانت من الجرأة ما أدى إلى بناء نظرية جديدة لم يألفها فقهاء المذهب وعلماؤه، لأنها مبينة على الأساس المقصدي للشريعة مع كثير من الاستقراء لجزئياتها، والتي منها اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان، هذه القاعدة التي كانت أساسا في نظرية تدريجية في مقصد الشرائع كلها من لدن آدم إلى الشريعة الخاتمة.

---

72) مقدمة كتاب الذخيرة الأصولية (التنقيح).

وبيان هذا التدرج يتجلى فيما نظر إليه الشهاب نظرة عامة في الشرائع معتمدا على ما بني على العرف في ذلك. بادئا نظريته هذه مما لاحظه من اختلاف الأزمان وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الواحدة، بل في المذهب الواحد. فظهر له بنوع من الاستقراء أن ذلك مؤثر في الأحكام التي كان مصدرها نوع من الأعراف، فإذا بادت تلك الأعراف بحكم الزمن فلا شك أن أساس تلك الأحكام قد زال فلابد أن يزول ما بني عليه. من هنا كانت له نظرية خاصة به في هذا النوع من الأحكام بينها في كتابه (الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام) حتى قال : إن بقاء تلك الأحكام بعد أن زال ما بنيت عليه هو خلاف الإجماع. وشدد النكير على من تمسك بها بحكم التقليد، واعتبر ذلك مخالفا للمذهب وأساس نظريته هذه مبسوط في ذلك الكتاب.(73)

ثم انطلق من الجزء إلى الكل ورأى بنوع من الاستقراء والتتبع للشرائع الإلاهية السابقة كلها أن اختلاف الأزمان مؤثر في اختلاف الأحكام، ليس على أساس الشريعة الواحدة والمذهب الواحد الذي هو مذهب مالك، وإنما ذلك مؤثر على أساس الشرائع، من حيث هي شرائع إلاهية اختلفت أزمانها طبقا للقاعدة المقصدية التي أبانها وهي رفع الحرج من جهة وقصد الامتثال من المكلفين للشريعة من جهة أخرى، وتغيير الأحكام طبقا للحاجة والزمن من جهة ثالثة.

والنص السابق يدلنا على ذلك بوضوح فهو يقول فيه : إن أول بدء الإنسان من زمن آدم عليه السلام كان الحال ضيقا، فأبيحت الأخت لأخيها، وأشياء كثيرة وسع الله فيها، فلما اتسع الحال وكثرت الذرية حرم ذلك في زمن بني إسرائيل، وحرم السبت، والشحوم، والإبل، وأمورا أخرى، وفرض عليهم خمسين صلاة وتوبة أحدهم بالقتل لنفسه، وإزالة النجاسة بقطعها إلى غير ذلك...

---

73) الإحكام ص 70.

ثم جاء آخر الزمان وضعف الجسد، وقال الجلد، فلطف الله بعباده، فأحلت تلك المحرمات... فقد ظهر أن الأحكام والشرائع اختلفت في الكثير بحسب اختلاف الأزمان، وذلك من لطف الله عز وجل بعباده، وسنته الجارية في خلقه. وظهر أن هذه القرائن لا تخرج عن أصول القواعد وليست بدعا عما جاء به الشرع.(74) هـ/. من هنا وبناء على هذه الرؤية الاستقرائية قال : إن النصوص قد تخالف إذا عارضت القواعد.

وبنى عليها قاعدته القائلة باختلاف الأحكام والأزمان وقاعدته التي قال فيها إن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية لوجود المناسبة من مصلحة حفظ الأموال أو الأعراض أو بيضة الإسلام مما شهدت لها القواعد بالاعتبار.

وعمم المناسبة من الأحكام الإيالية إلى الأحكام العادية حين تقتضي المصلحة ذلك، أي نقل المناسبة من المصلحة العامة إلى المصلحة الخاصة من حفظ مال أو نسب أو وجود مشقة، إذا طبقت النصوص تطبيقا حرفيا، كما لاحظناه فيما مثل به حين قال : إن لم نجد إلا الفسقة أقمنا عليهم أمثلهم من الشهود والقضاة وغير ذلك، مما يحتاج إليه لإقامة العدل بين الناس، وإلا ضاعت الحقوق. مع أن قبول شهادة الفاسق مخالف للنص المشترك للعدالة في الشهود، وإقامة القاضي غير المجتهد مخالف للنص المشترط ذلك، وإقامة الإمام غير الكفء مخالف لما يشترط في الإمام، ولكن الحرص على النصوص يضيع الحقوق، والتكليف كما قال مشروط بالإمكان.

هذه النظريات والقواعد الشهابية كان من جملة فقه الشهاب الذي احتفل به المغاربة فيما نرى، واستندوا إليه فيما استندوا، مما أنشأوه من العمل الفقهي الذي برز بقوة في القرن الثامن، كما تدلنا بعض القرائن على ذلك، أو بعده بقليل، حيث وجدنا المغاربة يخوضون في هذا النوع من الفقه المعتمد

74) انظر المرجع السابق لهذا النص في الصفحة ما قبل السابقة.

على نـوع من المصلحة المنـاسبة ومـراعـاة المقاصـد، حتى أخرجـوا في ذلك أحكامـا خالفت النصوص سـدا للذريعة، فقالـوا بعدة الأشهر بـدل القروء. وبشهادة اللفيف عنـد العدول بـدل الشهادة عنـد القاضي الـذي هو الأصل والأساس. وقالـوا بالاستفسار أو الاستفصال بدل التـزكية، وأوقفوا الحكم باللعـان لفساد الزمـان ...إلخ ...إلخ من المسائل التي خصوهـا بتآليف كما لاحظناه في اللفيف حيث وجدنا الشيخ العربي الفاسي يؤلف فيه، ثم استمر التأليف في هذا الفقه خصوصا في المعـاملات فخص عمل فاس بالتأليف أبو زيـد الفاسي، حيث نظـم فيه نظما وشرحـه ومـازال إلى الآن يستند إليـه في الأحكام.

ووجدنـا الفقيه السجلماسي ينظم نظما في العمل المطلق، أي ما جـرى به العمل بصفة عامـــة، وشرحه أيضا كمـا شرح نظم العمل الفـاسي، ووجدنا قبلهـــما الإمام الزقـــاق يخصص في لاميتـــه حيـــزا لما جـــرى به العمـــل وهكـذا.

كل هذا بدأ ظهوره بقوة في مـا بعد القرن الثامن وإن شئت قلت ما بين الثامن والعاشر. يدلنا على ذلك عدة قرائن منها.

أولا نص السجلماسي في شرحه للعمل المطلق وهو من نظمه عند قوله :

«والعمل الآن لأهل فاس　　　على شهادة لفيف الناس»

وأن العـربي الفـاسي قال جرى العمل باللفيـــف فيما أدركنا قبل الألف، ولم يكن في زمـن أبي الحسن الصغـير المتـوفي في سـنـة 719 قـال القاضي أبو الحسن علي بن عمـــران : هو شيء اصطلـــح عليه المـــتأخـرون وهـــو الذي ذهب إليـه الونـشريســـي، ومعـنى هـذا أنـــه كانت هنـــالك قواعـد استند إليه هـؤلاء الشيـوخ وغـــيرهم استنـاد المجتهد للنـص الـشرعي إلى ما ذهبوا إليـه.

ولم نجد أمامنا من هذه القواعد أكثر مما وجدنا عند الشهاب القرافي.

القرينة الثانية التي تجعلنا نحدد نشوء هذا النوع من الفقه إلى ما بعد القرن الثامن. هو أننا نجد بعض الشيوخ مثل المقري الذي عاش في القرن الثامن وهو أستاذ الإمام الشاطبي، يستنكر ما يذهب إليه بعض الفقهاء من تقليدهم لعمل **فقهاء الأندلس، ويعتبر ذلك جهلا بالشريعة وفقه المذهب.** وهذه الهجمة من المقري على هذا النوع من الفقه، تدلنا على أنه كان مازال آخذا في التكوين ولم يستكمل بعد استقراره الذي أخذه أخيرا.

ثالثا إن جل التآليف إن لم نقل كلها مما ظهر في هذا النوع من الفقه كان فيما بعد القرن التاسع والعاشر حيث استقر وأخذ صفة تشبه الإجماع.

القرينة الرابعة التي جعلتنا نميل إلى هذا الرأي هو أنه قال به بعض أهل العلم ممن لهم اعتبار ووزن في هذا الشأن، منهم الشيخ الفاضل ابن عاشور(75) الذي نص على أن الفقه بعد القرن السابع أي بعد الشهاب القرافي الذي لخص المذهب وزاد في تحريره وضبطه بعد شيخه ابن الحاجب اتخذ اتجاهين.

اتجاه زيادة التحرير والضبط والأخذ بما حرره الشهاب وجرى على أقلام الفقهاء بعده.

واتجاه تفريع المسائل والنوازل حتى نشأ نوع من الفقه سمي بفقه العمل.

نعم يعكر على ما حاولنا إثباته بعض الآراء منها :

رأي الفقيه الحجوي الذي أرجع نشوء هذا النوع من الفقه العملي أو العمل الفقهي إلى عصر المرابطين والموحدين.(76)

---

75) انظر كتابه ومضات فكر ص وما بعدها.

76) انظر الفكر السامي الجزء الرابع.

وإذا كنا نــرى أن مثل هذا الرأي فيه نــوع من البعد إذا كان يقصــد ما بيناه وما قصدناه من هذا العمل. أما إذا كان يقصد نوعا من المسائل اعتمد فيها المغاربة والأندلسيون على تأويلات خاصة خالفوا فيها المذهب لمعارض ظهــر أو لسبب دعــا إلى ذلك دون الجرأة على مخالفــة بعض النصــوص في ظواهــرها، أو المشهور من مــذهب مالك، فذلــك صحيح، ولكن ليس ذلك ما نقصده بفقه العمل الذي ألف فيه المغاربة باستقلال وجرأة، لأن هذا لم يكن إلا متأخرا، وإذن إذا قلنا بأن المغاربة كانوا متأثرين بالشهاب القرافي بجانب ما تأثــروا به قبله في ذهابهم إلى هــذا النوع من فقه العمل الذي ذهبــوا فيه شوطا بعيدا اعتمادا على المصلحة من الحفاظ على عدم ضياع الحقوق ونوع من المناسبــة حتى خالفــوا في ذلك النصوص. لم نكن بعيــدين عن الصواب، وبالله التوفيق.

الفصل الثاني

في بعض آرائه الأصولية التي تفرد بها الشهاب

لن نحصر آراء الشهاب الخاصة به في أصول الفقه في هذا الفصل لأن ذل غير ممكن في كتاب اتخذ موضوعه الشهاب على وجه العموم. وكيف يمكن حصر آراء من قال فيه معاصره وزميله حين وصله خبر موته، مات من يرجع إليه في أصول الفقه وأعني بالقائل، ابن دقيق العيد، وكفى بكلمة ابن دقيق العيد شهادة في علو كعب الشهاب واعتباره مرجعا في هذا الفن. وإذن فإننا في هذا الفصل ندلل على تفرده وتميزه بآراء أصوليه انفرد بها ونسبت إليه، لنفهم أن غيرها كثير، ولنبين إمامته في الفن، وتلك هي مهمة هذا الفصل على العموم وسيكون هذا الفصل في فرعين :

1 – بعض ما انفرد به من التعاريف الأصولية.

2 – أمثلة مما انفرد به من القواعد الأصولية.

الفرع الأول :

فيما انفرد به من التعاريف والحدود في أصول الفقه :

ويحسن فيما نرى أن نقدم بين يدي هذه الفقرة مقدمة نتصور فيها معنى التعاريف والحدود، تطبيقا لقول الأصولين بان على كل من يحاول الخوضفي فن من فنون العلم أن يحيط من جملة ما يحيط به، حقيقة ذلك العلم وحدِّه. والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجملي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه(77) ويقصد بالعلم الجملي تصور ذلك العلم. لأن العلم أي علم ينقسم إلى علم بذوات كعلمنا بالإنسان، والشجر، والسماء، والجبال... ويسمى هذا العلم تصورا. وإلى علم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض سلبا أو إيجابيا. كما نقول: الإنسان حيوان، والإنسان ليس بحجر، فإنك تفهم الإنسان، والحجر، فهما تصوريا لذاتهما. وبالتالي تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له، وهذا الحكم يسمى تصديقا لأنه يتطرق إلى التصديق والتكذيب.

والموصل إلى التصور يسمى قولا شارحا،(78) ولهذا كانت عادة فحول الفقهاء بداية كتبهم بالقول الشارح، أو الحد، أو التعريف للعلم الذي يريدون الخوض فيه، ومنهم صاحبنا الشهاب ففي بداية شرح التنقيح مثلا يقول: (إنما بدأت بالحد في هذا الكتاب أي في التنقيح، لأن العلم إما تصور أو تصديق، والتصديق مسبوق بالتصور، فكان التصور وضعه أن يكون قبل التصديق. والتصور إنما يكتسب بالحد،(79) وإذن قبل الخوض في معرفة ما انفرد به الشهاب من بعض الحدود والتعاريف في أصول الفقه نعرف ما هو الحد.

---

77) البرهان لإمام الحرمين ج 1 ص 83 ط 2.

78) معيار العلم للغزالي ص 67 و68.

79) شرح التنقيح ص 4.

الحد في الأصل هو المنع، ولذلك يسمى السجان حدادا لمنعه السجين من الخروج من السجن، ومنه سميت الحدود الشرعية حدودا كحد شارب الخمر وحد الزاني إلخ لأنها تمنع الجناة من العودة إلى اقتراف الجريمة.(80)

هذا من حيث الأصل اللغوي أما من حيث العرف الاصطلاحي فيختلف باختلاف الفنون.

فأصحاب الميزان أو المناطقة، التصور عندهم يسمى على العموم قولا شارحا، فإذا تركب هذا القول الشارح من ذاتيات الشيء أي جنسه وفصله، سمي حدا. كما يقولون في التعريف التقليدي للإنسان بأنه الحيوان الناطق، فالحيوان يشاركه فيها كثير من مخلوقات الله الحية، كالفيل، والذئب، والثعلب، والفرس، وغير ذلك، فهو فرد من هذا الجنس الحيواني، وكل ما فعلنا حين وصفناه بالحيوانية أننا ميزناه عن الصخرة، والشجرة، والماء، وغير ذلك من الجمادات، وقلنا بأنه ليس منها. وبقي حيوانا من الحيوانات لابد أن نميزه عنها بشيء لا يوجد في غير الإنسان، وبه نفصله ونميزه عن مطلق الحيوان، فلاحظنا أن هنالك ميزة خاصة به، كونه ناطقا أي مفكرا فزدنا هذا الفصل مع الجنس، فقلنا فيه الحيوان الناطق، وكل من الجنس والفصل شيء ذاتي لا ينفك عن الإنسان.

فهذا النوع من القول الشارح عند المناطقة يسمى حدا. ولن نتعرض هنا إلى معنى الذات عند المناطقة هل هي جزء الماهية أو هي ما ليس بعرضي، أو أن الذاتي ما يحكم العقل بامتناع رفعه عما هو ذاتي له، وما يجب ثبوته لما هو ذاتي له. فإن هذا لا يعنينا ولا من همنا.

وأما إذا كان القول الشارح ليس مركبا من ذاتيات الشيء وحدها، وإنما بأشياء أخرى خارجة عن الذات وزائدة عليها كالأعراض والخواص وشبهها كالتعريف بالذاتي والعرضي، أو بالفصل والعرضي، فيسمى عند المناطقة رسما لاحدا.(81)

---

80) شرح التنقيح ص 5.

81) بناني على جمع الجوامع ص 100 ج 1.

أما الحد عند الأصوليين فهو مرادف للتعريف، أي سواء كان القول الشارح بالذاتيات فقط، أو بها وبغيرها، يسمى عند الأصوليين تعريفا وحدا، وإذن فالحد عند الأصوليين أعم منه عند المناطقة، فهو يشمل الحد والتعريف عند المناطقة. ولذلك قال الشيخ بناني في حاشيته على جمع الجوامع: (82) الحد عند الأصوليين ما يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة.

والمقصود من التعريف أو الحد وهما بمعنى عند الأصوليين، هو تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات، وإن شئت قلت هو كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك، إلى الأمور الغائبة عنك، فحين يقول القائل: الأمر، أو النهي، أو العموم، أو الخصوص، فيقول السائل الجاهل بحقائق هذه المصطلحات ما هو الأمر ؟ أو ما هو النهي ؟ أو ما هو العموم، إلخ. فإننا نورد قولا مركبا نفهم به هذه الحقائق بشروط شرطها أصحاب الفن، وهي أن يكون هذا القول الشارح، أو التعريف، أو الحد، مفهما لهذه الحقيقة وحدها، لا يدخل معها غيرها من الحقائق، ولا يخرج عنها فرد من أفراد هذه الحقيقة المراد معرفتها، وهو معنى قول الشهاب القرافي في التنقيح، وشرطه: (أي الحد أن يكون جامعا لجملة أفراد المحدود مانعا من دخول غيره معه). وقد أوضح في الشرح معنى ذلك مما لا نطول به. من هنا جاءت صعوبة التعاريف في أصول الفقه وغيره، حتى قال إمام الحرمين في البرهان، وناهيك به: (إن الوفاء بشرائط الحدود شديد، وإنما المطلب الأقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب)(83) بهذه المقدمة نصل إلى القول بأن ما نريد الخوض فيه، وهو أن التعاريف من أصعب ما يمكن أن يمارسه العالم في الفن، لأنه مهما كان من النباهة والاحتراز، فإن الخلل قد يتطرق إليها

---

82) جمع الجوامع مع المحلي ص 100 ج 1.

83) البرهان ج 2 ص 748.

حتى قال في ذلك ابن تيمية في كتابه نقض المنطق : إن المناطقة حتى الآن لم يسلم لهم حد لشيء من الأشياء، إلا ما يدعيه بعضهم، وينازعه فيه آخرون، فإن كانت الأصول لا تتصور الا بالحدود لزم أن لا يكون إلى الآن أحد عرف شيئا من الأمور.(84) فرغم ما في الكلام التيمي من المبالغة، فإنها دالة على صعوبة التعاريف والحدود.

وإذن إذا امتاز أحد ببعض التعاريف وتوبع عليها ولم تنتقد عليه أو على الأقل إذا قيل عن ذلك التعريف أنه أحسن ما قيل، تكون تلك هي الغاية التي ما بعدها غاية.

وللشهاب في هذا قدم صدق وقصب سبق، ولنا من ذلك أمثلة نسوقها في فقرات:

أولا: تعريفه لدلالة اللفظ :

قال في التنقيح تبعا لمن سبقه، دلالة اللفظ فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه، لكنه رجع عن هذا التعريف بعد ذلك وقال في شرح التنقيح والذي اختاره: أن دلالة اللفظ إفهام السامع لا فهم السامع فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره،(85) وسبب هذا التراجع وعدم الرضا عما كان قد ارتضاه ؟ أنه من القواعد أن التعريف بالحقيقة أولى من المجاز، والتعريف الأول قائم على المجاز. ولتوضيح هذا نرجع إلى ما قاله في الدلالة، فإنه يوضح مقصوده هنا فقد قال هناك: ذكر ابن سينا في الدلالة مذهبين أحدهما فهم السامع، والثاني أنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل ...إلخ.

حجة القائلين بالتعريف الأول، أي فهم السامع من كلام المتكلم ...إلخ. أن اللفظ إذا دار بين المتخاطبين، فإن فهم منه شيء قيل دل عليه، وإن لم

84) نفض المنطق ص 184 لابن تيمية.

85) شرح التنقيح ص 23.

يفهم منــه شيء قيل لم يدل عليــه، وحيث دار إطلاق لفـظ الدلالة مع وجود الفهـــم وجودا وعــدما، دل على أنــه مســماه، أي إذا وجــد الفهــم وجــدت الدلالــة، وإذا عــدم الفهــم عدمت الدلالــة، وإذن فالدلالــة هي فهم السامع.

أما القائلون بأنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل، فإنهم بنوا ذلك على أن الدلالة صفة اللفظ، لأنا نقــول لفظ دال والفهم صفة للسامع فلا نقول لفظ فــاهم، ولكن نقــول الســامع فــاهم، فــأين أحــدهما من الآخــر، ولكن وقع الاعتراض على أن قــولهم كــون اللفظ بحيث إذا أطلــق دل... هــو من بــاب تسمية الشيء بما هو قابل له. وهــو مجاز، وإنما القول بأن دلالة اللفظ هو فهم السامع إلخ هو تسمية للشيء بما هــو واقع بالفعل، فيكون دلالة اللفظ على فهم السامع حقيقة، والحقيقة أولى من المجاز.(86)

ومــا دام أي من التعريفين لم يحز القبــول والــرضى لما كان عليــه من الانتقاد، فقد اختار الشهاب لنفسه تعريفــا خاصا به قال فيه: (دلالة اللفظ إفهام السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزءه أو لازمه)، قال (وبذلك سلم من المجاز). ومع هذا لم يسلم له حتى إنه أخــذ حيزا وافرا من النقاش عند الأصوليين والمناطقة قــدماء ومحدثين فالشيخ جعيط التونسي في شرحه للتنقيح نقل التعريف وسلمه،(87) أما الشيخ الطاهر ابــن عاشور فإنه حين ناقش تعريف الشــهــاب قال مهونا من رأيــه : ولكن اختياره في الحقيقة آيل إلى المذهب الثاني الذي ذكــره ابن سينا، معللا ذلك بقولــه، لأن إفهام اللفظ سامعــه هو فرع كــون اللفظ بحيث يدل...(88) أما المنــاطقة فقــد وقفت على كلام ابن مرزوق منهم على ما يفيد تأثــره بالشــهاب وإن لم يشر إليه، فقال في ذلك (هو إفهــام اللفظ إذا أطلق ســامعه العام بأنــه موضــوع لمعنى ذلك المعنى، أو جزئه أو لازمه الذهني).(89)

86) شرح التنقيح.
87) انظر شرح التنقيح للشيخ جعيط.
88) شرح التنقيح للشيخ الطاهر ابن عاشور ج 1 ص 28.
89) نهايــة الأمل في شرح الجمــل لابن مــرزق في مبحث الــدلالــة ص 7 مخطوط الزاويــة الحمزية بالأطلس بالمغرب.

فابن مرزوق وإن أسند الإفهام الذي اقترحه الشهاب إلى اللفظ، فإنه آيل في الحقيقة لتعريف الشهاب لأنه فسر إفهام اللفظ الوارد في التعريف بقوله إن الإسناد فيه مجازي من باب إسناد الشيء إلى سببه، وهو من المجاز العقلي، ثم وقع فيما فر منه الشهاب وبيان ذلك.

إن الشهاب حين قال إفهام السامع، جعل نصب عينيه القاعدة القائلة بأن الحقيقة أولى من المجاز. وابن مرزوق حين أراد التخلص ظاهرا من تعريف الشهاب، وإن آل في الأخير إليه وقع في المجاز وهو خلاف الأولى عندهم في التعاريف.

والذي يدل على أن تعريف الشهاب كان مؤثرا على كلام أبي مرزوق في الدلالة هو قوله بعد أن أورد عدة تعاريف ومنها التعريف السابق قال: (وقيل، الدلالة هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق حصل الشعور بمعناه) ثم قال ابن مرزوق (وبقريب من هذا شرحنا كلامه، لأن قولنا : الدلالة هي إفهام اللفظ يشمل إفهامه بالفعل وبالقوة).(90)

ومعنى كلام ابن مرزوق هنا أن الدلالة هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق، إلخ هو قريب من كلام المؤلف صاحب الجمل وأنه به شرحه، لأن هذا التعريف آيل إلى الحيثية، وهو نفس قول الشيخ الطاهر بن عاشور في تعريف الشهاب بأنه في الحقيقة آيل إلى المذهب الثاني كما سبق لنا إيراد كلامه. ثم إن ابن مرزوق لم يستطع إغفال تعريف الشهاب وإن أورده بقيل فقال: وقيل: هي – أي الدلالة – (إفهام السامع معنى اللفظ به، وهذه صفة المتكلم) إلخ... لكن بقي إشكال في كلام ابن مرزوق يتلخص عندي في تعبيره بقيل، فهل هو راجع إلى التضعيف، أم إلى مصطلحه في الكتاب، ذلك أن ابن مرزوق التزم في شرحه بمصطلح سار عليه، وهو ما أشار إليه في مقدمة نهاية الأمل بأنه جمع في كتابه بين شرحين، أحدهما لشيخ شيوخه أبي

90) نهاية الأمل ص 8 من مخطوط الزاوية الحمزية.

عبد الله أحمد الحسني، والثاني لشيخه أبي عثمان سعيد العقباني، ووضع مصطلحا لهما فقال: (وأشير في الغالب إلى ما اختص به الأول بقيل وإلى ما اختص به الثاني بقال بعضهم)، انتهى كلامه.

وعلى مقتضى هذا المصطلح عنده فإنه حين صرح بقوله وقيل فيها، أي في الدلالة، هي إفهام السامع، فهل كان يقصد حكاية القول الضعيف على ما هو معروف من أن قيل صيغة تمريض، أم كان يقصد مصطلحه الذي قال فيه بأنه يعبر عن كلام شيخ شيوخه أبي عبد الله الحسني بقيل، والراجح عندي أنه ما كان يقصد إلا مصطلحه، وبذلك يكون تعريف الشهاب أخذ به أيضا بعض المناطقة، كما أخذ به بعض الأصوليين، لكن يبقى شيء آخر، هل كان ابن مرزوق يجهل أن هذا من كلام الشهاب وهو من الراوين لفقهه وكتبه، أم إن تبنى أبي عبد الله لتعريف الشهاب جعل ابن مرزوق ينسبه له؟ هذا محتمل قريب، وبهذا يمكن الجمع بين ما نسبه ابن مرزوق إلى شيخ شيخه بناء على مصطلحه، وبين أسبقية الشهاب إلى ذلك، وعلى أي حال فقد ظهر أن تعريف الدلالة باللفظ على أنها إفهام السامع مما اختص به الشهاب، وتميز به، وعنه انتشر لدى المتأخرين، وأخذ حيزه في كتبهم باعتباره رأيا علميا لا يمكن إهماله أو التغاضي عنه دون مناقشته قبولا أو ردا. وذلك هو المذهب المستقل في المسألة.

ثم إن الشهاب، لم يتميز في الدلالة بهذا التعريف المستقل فقط ولكنه امتاز بشيء آخر في التفرقة بين الدلالة باللفظ، ودلالة اللفظ، ولبيان ذلك نقول: إن اللفظ إذا دل على معنى فلابد أن يكون بينهما مناسبة، إذ لولاها لكان دلالة ذلك اللفظ دون غيره على ذلك المعنى دون غيره ترجيح بدون مرجح، إلا أن تكون الدلالة عقلية، كدلالة اللفظ على اللافظ، فلا يلزم الترجيح لاستواء الألفاظ فيها، لكنها ليست مقصودة، ثم تلك المناسبة هي جعل اللفظ آلة لإحضار معناه ببال السامع، والفاعل بتلك الآلة هو المتكلم،

فهو الدال حقيقة، كما أن السكين آلة للقطع والقاطع هو الفاعل فصح وصف الفاعل، بالقاطع والسكين أيضا... وكذلك اللفظ قد يفهم عنده سامعه شيئا، وإن لم يقصد اللافظ ذلك، أو لم يقصد إفهامه وتسمى هذه دلالة اللفظ. وليس من شرطها القصد.

وإذا قصد اللافظ بلفظه الإفهام، فهذه هي الدلالة باللفظ، والقصد شرط فيها،(91) هذا التقسيم للدلالة إلى دلالة اللفظ وإلى دلالة باللفظ هو من تقسيم الشهاب القرافي وهو أول من قال به، ونص كلامه: في شرح التنقيح (إن دلالة اللفظ هي إفهام السامع لا فهم السامع،(92) ثم قال بعد ذلك (والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهو الحقيقة، أو في غير موضوعه وهو المجاز)(93) وهذه الأسبقية لهذا التقسيم للدلالة نقلها عنه متأخرو الأصوليين فقد أشار إليها ابن جزي بصفة صريحة فقال: التنبيه الثالث:(94) (جعل شهاب الدين القرافي الدلالة قسمين:

دلالة اللفظ، وهي المعروفة بالمطابقة والتضمن والالتزام.

ودلالة باللفظ وهي استعمال المتكلم اللفظ في حقيقته أو مجازه).

وكذلك العلامة حلولو حين تكلم على شرح قول الشهاب في الدلالة، فبعد أن أورد قول المتقدمين فيها على ما نقله ابن سينا وهما فهم المعنى أي الفعل من اللفظ، أو هي كون اللفظ بحيث إذا ذكر فهم معناه، قال واختار ابن عرفة الثاني... ثم قال (واختار المصنف في الشرح له مذهبين وهو أن الدلالة إفهام السامع(95) هذا واحد مما انفرد به الشهاب ونقل عنه. وهو معنى الخصوصية التي استقل بها الشهاب في تعريف دلالة اللفظ، ثم

---

91) ابن مرزوق نهاية الأمل ص 4.

92) شرح التنقيح ص 23.

93) نفس المصدر ص 26.

94) ابن جزي تقريب الوصول إلى علم الأصول تحقيق الأستاذ فركوس. مبحث الدلالة.

95) انظر حلولو على التنقيح ص 20.

هنالك خصوصية يتميز بها في مباحث الـدلالة. وهذه الخصوصية والامتياز يتجلى فيما أورده من إشكـال على التقسيم الثلاثي لـدلالـة اللفظ المعروفـة بالمطـابقة والتضمن والالتـزام. فلنلخص معنى استشكال الشهـاب للتقسيم الثلاثي للدلالة اللفظية.

ومن أجل فهم هذا الاشكال نقدم أمامه مـا نراه ضروريا لتصوره نذكر فيه مقدمة في معنى الدلالة في حد ذاتها، فنقول:

الدلالة من الناحية اللغوية مصدر، والفعل منها دل، يقال دله على الشيء هداه إليه.

وفي الاصطـلاح عند أهل الفن هي فهـم أمر من أمـر، فحين نسمع لفظ الرجل نفهم منه، ويـدلنا على الذكر من بني آدم البالغ من العمـر مثلا قدرا من السنين. كل هذا يدلنا عليه لفظ الرجل، فهذا نوع من الدلالة، فاللفظ دال والذي فهمناه من ذلك اللفظ مدلول، هذا معنى الدلالة بأسلوب بسيط جدا، لأن غرضنا لا يتعلق بها، ثم إن هذا الذي يـدلنا على المعنى الذي نفهمه من الأمر الدال، إذا كان لفظيا سميت الدلالة لفظية.

وإذا فهمنـا معنى ومدلـولا من أمر غير لفظي، كـالإشارة مثـلا سميت الدلالة غير لفظية، لأننا وصلنا إلى المدلول دون حاجة إلى واسطة اللفظ.

هذا تقسيم أولي للدلالة. وهـو تقسيم ثنائي بمعنى أن الدلالة تنقسم إلى لفظية وغير لفظية.

وكل من هذين القسمين ينقسـم إلى ثلاثة أقسام:

لفظية وضعية، ولفظية عقلية، ولفظية طبيعية.

وغير لفظية وضعية، وغير لفظية عقلية، وغير لفظية طبيعية.

والفرق، إن كانت الدلالة اختيارية، فهي وضعية، بمعنى أن الواضع حين وضع اللفظ الفلاني، وضعه للدلالـة على المعنى الفلاني، وكذلك حين وضع الـواضع الإشارة الفلانيـــة لتـدل على المعنى الفلاني، كـانت هـذه الدلالـة وضعية.

ثم إذا كانت هذه الدلالة الموضوعة للمدلول الفلاني، لا تتخلف عنه أبدا بمعنى أنها ملازمة له لا تنفك عنه، فهي دلالة عقلية، وإن كانت تتخلف أحيانا فهي الدلالة الطبيعية.

والذي يتعلق به الغرض من هذه الأنواع كلها هو دلالة اللفظ الوضعية على أساس أن الأصولي يبحث في استخراج الأحكام من ألفاظ الشارع وليتوصل إلى ذلك، لا بد له من التصورات، وهذه يتوصل إليها بالحدود. ولابد له من نسبة قضية إلى قضية، وهذه يتوصل إليها بالقياس وما يشابهه. أما الدلالة غير اللفظية فلا تعلق للأصولي بها. وكذلك الدلالة اللفظية العقلية والطبيعية.

وإذن ما يتعلق به الغرض هو الدلالة اللفظية الوضعية وهي عندهم تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

- دلالة مطابقة.
- ودلالة تضمن.
- ودلالة التزام.

فإن دل اللفظ الموضوع للمعنى، على تمام ذلك المعنى، فهي دلالة مطابقة، فحين يقال أربعة، فاللفظ دال على اثنين زائد اثنين، فاللفظ دال على تمام المعنى.

وإذا كان اللفظ الموضوع، إنما دل على المعنى بواسطة عملية ذهنية نفهمها من المعنى الأصلي الموضوع له اللفظ، فتسمى دلالة التزام، فحين نقول أربعة مثلا فهمنا مباشرة واحدا وواحدا وواحدا وواحدا هذه فهمناها مباشرة من كلمة أربعة، وفهمنا منها مباشرة أن أربعة هي اثنين زائد اثنين، ولكن فهمنا من كلمة أربعة بواسطة عملية ذهنية بعد استعمالنا للذهن، بأن أربعة عدد زوج، وليس عددا فردا، هذا المعنى الذي فهمناه إنما هو لازم لأربعة، وفهمناه بمعنى خارج عن اللفظ الموضوع. هذه الدلالة تسمى دلالة التزام.

وقد يكون المعنى المفهوم من اللفـظ، إنما يدل على جزء المعنى الموضوع له اللفظ، فحين نقول أربعة، فمن الأجزاء التـي يدل عليها لفظ الأربعة جزء الواحد، فهو داخل ضمن الأربعة التي يدل عليها اللفظ، فالدلالة بهذه الحالة تسمى دلالـــة التضمن، أي أن اللفـظ الموضـــوع يـــدل على جـــزء المعنى ويتضمنه، بالإضافة إلى دلالته على المعنى الكامل الموضوع له.

ودلالة التضمن أو دلالة اللفظ على جزء المعنى أو دلالة اللفظ. على جزء أفراده، هو موضع الاستشكال عند الشهـاب القرافي، الذي استقل فيه برأي خاص يقول فيـه: إن حصر الدلالة الوضعية اللفظيـة في هذه الثلاث تقسيم غير حاصر.

ذلك أن دلالة اللفظ العام على جزء أفراده خارجة عن التقسيمات الثلاث فليست مطابقة، لأن اللفظ العام غير مراد به الفرد وحده.

وليست تضمنـا، لأن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل. والعام كلّيـة لا كل، ومعلوم أن الكلية ليست هي الكل.

ولا التزاما، لأن الفرد غير خارج عن مدلول العام، ولو كان الفرد الواحد خارجا بخـروج جميع الأفراد، لتساوى نسبتها إلى العـام فيبقى بلا معنى. ونص كلام الشهاب :

(فصيغة العموم مسماها كلية، ودلالتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية. فإن صيغة المشركين تدل على زيد المشرك. ليس بالمطابقة لأنه ليس كمال مسمى اللفظ.

ولا بـالتضمن لأن التضمن دلالـة اللفظ على جـزء مسماه. والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى صيغة العموم ليس كلا، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبـوت حكمها لفـرد من أفـرادها في النفي أو النهي، فـإنه لا يلـزم من نفي المجموع نفى جـزئه، ولا من النهي عن المجموع، النهي عن جـزئه، بخلاف الأمر الثبوت، وخبر الثبوت، فحينئذ مسمى العـام كلية لا كل. والذي يقابل

الكلية الجزئية لا الجزء. لكنهم قالوا في دلالة التضمن، هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، وهذا ليس جزءا، فلا يدل اللفظ عليه تضمنا ولا التزاما، لأن الفرد إذا كان لازم المسمى، وبقية الأفراد مثله، فأين المسمى حينئذ، فلا يدل اللفظ عليه التزاما فبطلت الدلالات الثلاث، مع أن الصيغة تدل بالوضع أي داخلة في الدلالة اللفظية الوضعية، وإذن فما انحصرت دلالات الوضع في الثلاث.(96) هذا هو السؤال والإشكال كما أثاره الشهاب، والذي قال عنه (سؤال صعب وقد أوردته في شرح المحصول وأجبت عنه بشيء فيه نكاده وفي النفس منه شيء) هكذا قال.

وقد أثار هذا الإشكال جدلا عند المعاصرين له والمتأخرين عنه.

فمن المعاصرين له الاصبهاني شارح المحصول أيضا، حيث تعقب القرافي في إشكاله قائلا:

(حيث قلنا اللفظ إما أن يكون دالا بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، فذلك في لفظ مفرد دال على معنى، ليس ذلك المعنى نسبة بين مفردين، وذلك لا يتأتى هنا، فلا ينبغي أن يطلب ذلك.

(إذا علمت ذلك فاعلم أن قوله تعالى : ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾، في قوة جملة من القضايا، وذلك لأن مدلوله: اقتلوا هذا المشرك، اقتلوا هذا المشرك، اقتلوا هذا المشرك. إلخ الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها، فهي لا تدل على وجوب قتل زيد المشرك، ولكنها تتضمن ما يدل على وجوب قتل زيد المشرك، لا بخصوص كونه زيدا، بل بعموم كونه مشركا، ضرورة دلالة هذه الصيغة على وجوب قتل زيد المشرك، لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، والذي هو في ضمن ذلك المجموع، دال على ذلك مطابقة).(97)

ومعنى كلامه الذي انتهى إليه، أن دلالة العام على بعض أفراده ليس من دلالة التضمن بل من دلالة المطابقة.

---

96) شرح التنقيح ص 26.

97) هذا كلام الاصبهاني كما نقله ابن أبي شريف في حاشيته على المحلي على جمع الجوامع في الملزمة 32 ص 8 من الطبعة الفاسية.

ونقل هذا الرأي السبكي وسلمه ونص قوله لأن قضية العام في قوة قضايا بعدد أفراده وكل واحدة من تلك القضايا تدل مطابقة، فكذا ما في قوتها(98)هـ/ وقد تعقب السبكي الشيخ بناني في شرحه للسلم فقال عنه وهو جواب غير صحيح، والحق عند المحققين أنها تضمن ضرورة أن العام مستغرق لجميع الأفراد، والفرد الواحد بعض من الجميع قطعا، فتكون مفهومة في ضمن الكل قطعا. وقولهم العام كلية فالمقصود، مدلوله من حيث الحكم عليه كلية، أي أن الحكم إنما توجه إلى كل فرد فرد فلذلك كانت القضية كلية، أما العام من حيث هو هو، كل على أساس أنه شامل لجميع الأفراد دفعة واحدة، وكل فرد جزء منه فهو مفرد، ليس بقضية ولا بمركب أصلا.

وإذا انتفى كونه قضية وثبت أنه مفرد، فكيف يكون كلية(99) هذا وحين نرجع إلى عصر الشيخ بناني كما ترجمناه في باب السند فسنجد أن الشيخ بناني من متأخري المغاربة جدا، والشيخ قصارة متأخر عنه ومن هنا يتبين مقدار أثر هذا الاستشكال في المتأخرين من الأصوليين والمناطقة.

وقبلهما أثار هذا الاشكال ورد عليه فحلان من فحول الأصول والمنطق.

أولهما أبو علي اليوسي حيث ألف في ذلك تأليفا مستقلا ذكرته كتب التراجم ولم أطلع عليه.(100)

والثاني أبو العباس أحمد بن المبارك السجلماسي اللمطي.(101)

وابن المبارك له تأليفان في الرد على استشكال الشهاب القرافي أحدهما سماه :

---

98) رأي السبكي هذا نقله عنه الشيخ بناني في شرح السلم للأخضري.

99) بناني على السلم مع حاشيته قصارة عليه ممزوجة به ص 8 من الملزمة من الطبعة الفاسية.

100) واليوسي ممن قيل فيه مجدده قرنه له ترجمة في هذا الكتاب في باب السند.

101) وهو ممن بلغ درجة الاجتهاد كما صرح بذلك لنفسه وقد كان شيخ علماء فاس لعهده له ترجمة في باب السند.

(إنــارة الإفهام فيما قيل في دلالــة العــام)، لم أطلع عليه ولكن نقل عنــه المتأخرون كثيرا.(102) وهنــالك رســالـــة لابن المبــارك السجلماسي صغيرة الحجم في أربع صفحات وهي عنـدي مخطوطة خاصة، ونظـرا لقصرها من جهة، ولكونها مجهولة لم يشر إليها أحد فيما علمت من جهة ثانية.

ولكون تلك المناقشة تدل على تمكن صــاحبها من العلوم العقلية والنقلية فإني آثرت أن أدمجها بكـاملها في مناقشة استشكال الشهــاب القرافي حفظا لها من الضياع، وبيانا لنوع المناقشات التي كانت تدور في العصور المتأخرة حول آراء الشهاب وهذا نصها بعد التصلية والحمد له.

(اعلم أن هــذا المكتوب مــوضــوع في كشف القنــاع عن دلالة العــام على بعض أفــراده فيكــون جــوابــا إن شــاء اللــه تعــالى على استشكــال القــرافي لذلك،(103) فإنه يلزم عليه أحد أمرين:

إما عــدم دلالته على شيء مــن أفراده، أو لا تنحصر الــدلالة في أقســامها الثلاثة، وبيانه، أن الدلالات الثلاث منتفية في دلالة العام على أفراده. (كذا)

أما المطابقــة، فهي الدلالة على تمام المعنى، فزيــد المشرك مثلا، ليس هو تمام المشركين. وأما التضمن، فلانها الدلالة على الجزء. والجزء يستلزم الكل والعام كلية لا كل.

وأمــا الالتزام، فهي الــدلالة على خــارج، وزيد ليس بخــارج إذ لو كــان خارجا وبقيت الأفــراد مثله خارجة ما كان للمشركين مــدول أصلا، فحينئذ إمــا أن يخترع قسم آخــر يسمى باســم خاص بــه، أولا يــدل على شيء من أفراده:(104) وجوابــه يتوقف على تصور العــام وما يتصل بـذلك، إذ جواب

102) منهم الشيخ جعيط في شرحه على التنقيح وقد وصف هذا التأليف بقوله إنها رسالة أطال فيها ذيل الكلام لتبحره.

103) يظهر أن هنالك نقصــا لكلمة أو شبهها والتقديــر والله أعلم يكون هكذا فإنــه قال (أي القرافي) يلزم عليه لأن مــا بعد ذلك هو كلام القرافي محكى من طرف الشيخ ابن المبــارك لبيان الإشكال حتى يرد عليه.

104) من هنا كلام الشيخ ابن المبارك.

الاشكال فــرع ثبوتــه، وهو فــرع ثبوت الــدلالة، وثبــوتها له، حكــم عليه، والحكم على الشيء فــرع عن تصوره، فنقـول: العام عـرفوه بأنــه يستغرق الصالح له من غير حصر، فخرجت النكرة في سياق الإثبات بقيد الاستغراق، إذا فسر بالتنــاول دفعة، وتخرج الأعداد أيضــا. لا من حيث الآحاد، وقــوله الصالح لــه: لإدخال أفراد العــام، إذ لو لا هــو لتوهم أن المراد بالتنــاول ما يشمل الصالح وغيره. ولك أن تعبر عن هذا الإدخال بالاحتراز عن خروجها كما عبر به التــاج(105) في شرح المنهــاج وكـــذا (الاصبهاني)(106) في (شرح المحصول) فليس هــو للبيان فقط، بناء على أن المراد بــالاحتراز، الاحتراز عن دخول شيء، حتى يقــال ليس لنا لفظ لــذلك حتى يحترز عنه، خــلافا لشيخ الإسلام الأنصاري(107) والكمال ابن أبي شريف.

والمراد بصلاحية اللفظ للمعنى، دلالته عليه مطابقة أو تضمنا لا التزاما، وسواء كــان ذلك بالوضـع الحقيقــي أو المجازي، وسواء كــان الحقيقي فيه اشتراك أو لا، وسواء كــان مدوله محصــورا في الخارج أم ليس بمحصــور، موجودا أم لا (كلمة غير مقروءة) حتى ينطبق على أقسام الكلي الستة.

وقوله من غير حصر يخرج به الاعداد من حيث الآحاد إذ هي مستغرقة له، ولكن تضمنا.

فإن قلت الخمسة مثــلا خارجة من قــوله الصــالح له، إذ هي لا تصلح لكل فــرد استقلالا، وإلا دلت عليــه وحده مطــابقــة وهو بــاطل، وهــي وإن كانت تصلح للمجموع لكن ذلك لا يقال فيه استغراق.

قلنـــا نختــار الأول ولا نسلــم الملازمــة، وسنـــده مـــا سبق في تفسير الصلاحية، ولا شك أن التضمن محقق هنا.

---

105) هو التاج السبكي وشرحه للمناهج المعروف بالابهاج في شرح المناهج وهو مطبوع طبعات.

106) الأصبهاني هو.

107) شيخ الإسلام الأنصاري هو زكرياء.

ونختار الثاني ونمنع الاستثنائية، وسنده ما سبق في تفسير الاستغراق بأنه التناول دفعة، ولاشك في تحققه هنا.

ثم اعلم أن في تصدير الحد باللفظ، تنبيها على أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، وهي مسألة خلافية قال الصفي الهندي في نهايته إنه لا يعلم خلافا في أنه / من عوارض الألفاظ بحسب عرف أهل الأصول وأيضا الخلاف في اللغة. فمنهم من يقول بالخصوصية، ومنهم من أجازه في المعاني بدليل قولهم عم الخطب عم المطر.

وأجيب بأنه مجاز علاقته المشابهة، وإلا فمعنى العموم الذي هو صدق شيء واحد على متعدد غير صحيح هنا. إذ المطرفي محل كذا، غيره في كذا واختار الصفي أنه يعرض المعنى الذهني دون الخارجي.

ونقل الزركشي عن القاضي عبد الوهاب ما يفيد أن المراد بالمعنى الذي هو محل الخلاف الذي لا يدل عليه باللفظ، كالمقتضي والمفهوم.

فإذا فهمت هذا فاعلم أن العام يعتبر تارة من حيث الحكم عليه.

وتارة من حيث مفهومه. وتارة من حيث أفراده فقط. وتارة مع الحكم عليه، فهي أربعة.

مثال اعتباره من حيث الحكم عليه قولك العام يستدل منه به.

ومن حيث مفهومه قولك: العام لفظ يستغرق إلى آخر الحد.

ومن حيث أفراده والحكم عليه: اقتلوا المشركين.

ومن حيث عدم الحكم كما إذا اعتبرت المشركين بلا حكم.

ولا كلام لنا على القسمين الأولين، وإنما الكلام على الاخيرين، وهما اعتباره من حيث أفراده مع الحكم عليه، أولا مع الحكم عليه. وذلك لأن الكلام في دلالته على أفراده فلا كلام لنا حينئذ على مفهومه.

إذا تقرر هذا فاعلم أنا إذا اعتبرناه لا من حيث الحكم عليه، فهو يدل على كل فرد بالتضمن، إذ لو دل عليه بالمطابقة لكان تمام معناه فالتالي باطل. بيان الملازمة ما علم به تفسير دلالة المطابقة وبيان بطلان الثاني: أن تمام معنى العام هو الأفراد كلها، إذ هو منصب عليها انصبابة واحدة. وبعبارة أخرى إذا اعتبر لا من حيث الحكم عليه، فهو إما كل أو كلي. لا جائز أن يكون كليا، إذ لو كان كليا لحمل على أفراده والتالي باطل، أما بيان الملازمة فصحة حمل الكل على أفراده.

وأما بيان بطلان التالي فهو أنه إذا حمل على أفراده فلا يخلو إما أن يكون المراد منه أفراده ومفهومه، والكل باطل، أما عدم صحة إرادة المفهوم فلأنه إذ ذاك لا يكون عاما بل مطلقا، وأما عدم صحة إرادة الأفراد فلأن المحمول لا تراد ههنا أفراده، وإلا ما صح قولنا كل إنسان حيوان. ولذلك تراهم يقولون الكلي محمول بالطبع، والموضوع موضوع بالطبع، وعكس هذا عكس المعقول، وإذا بطل كونه كليا تعين كونه كلا، وحينئذ تتحقق دلالة التضمن وتبطل المطابقة. وأما الالتزام. فبطلانه واضح «إذ لا خفاء في أنها الدلالة على الخارج، ولا خفاء أيضا في أن أفراد العام ليست بخارجة.

وإذا اعتبر من حيث الحكم عليه فهو يدل عليها بالتضمن أيضا.

وبيانه يتوقف على تقدير مقدمة، وهو أن تعلم أن الحيثية ترد لمعان ثلاثة، أحدها الإطلاق، كقولك الإنسان من حيث هو إنسان جسم.

ثانيها التقييد: الإنسان من حيث هو صحيح أو مريض موضوع علم الطب.

ثالثها التعليل كقولك النار من حيث إنها حارة / تسخن الماء.

فإذا فهمت هذا فاعلم أنه لا معنى لإرادة المعنى الأول هنا وكذا الثالث. فتعين إرادة المعنى الثاني وهو التقييد. وقد علم أن ما وقع في التقييد خارج

عن مدلول المقيد، والمقيد هنا هو العام، ومدلوله هو الأفراد كلها، والحكم عليه خارج عنها، فدلالته على مدلوله لا تختلف بذلك الخارج.

فإن قلت إنه لا يصح أن يكون كلا، وبيانه أنه لو كان كلا ما كان العنوان ثابتا في كل فرد كالأربعة، فإن عنوانها لا يثبت في الواحد ولا في الاثنين ولا في الثلاثة ضمنها.

وأما بيان بطلان التالي فهو أن العنوان في العام ساريا في كل فرد، وذلك كالمشركين، فإن عنوانه هو الاشراك، وهو موجود في كل فرد استقلالا، فلا يكون كلا، فيثبت التضمن. فالجواب عن ذلك هو أنالا نسلم بطلان التالي. وقولك في بيانه إن الاشراك موجود في كل واحد استقلالا لا نسلمه، وذلك أن الاشراك إما أن تأخذه أولا بقيد الشمول، فإن لم تأخذه بقيد الشمول فليس من العام في شيء.

وإن أخذته من حيث الشمول، فليس هو موجودا في ضمن كل فرد بهذا المعنى، إذ لو كان موجودا في واحد منها في حالة شموله للأفراد كلها، لاجتمعت الأفراد كلها في ذلك الفرد الواحد والتالي باطل.

أما بيان الملازمة فلان الشمول هو التناول دفعة، ولو وجد في واحد بالخصوص لكان متناولا للأفراد كلها، وأما بيان بطلان التالي فلاستحالة جمع الأفراد في فرد واحد.

فإن قلت لو كان كلا وأفراده أجزاؤه وأن الجزء أعم من الكل والحكم على الأخص لا يستلزم الحكم على الأعم، لما صح الاستدلال لحكم العام على أفراده، لكن الاستدلال ثابت بالإجماع.

قلت فذلك في بيان الملازمة أن الحكم على الأخص إلخ... إن عنيت به في جميع موارده فهو مسلم ولا يفيده. وإن عنيت به ولو في ضمن ذلك الأخص على الأعم من حيث إن ذلك الأعم موجود في ضمن ذلك الأخص فهو باطل قطعا، فنحن إنما استدللنا بحكم الأخص على الأعم من حيث إن ذلك الأعم

موجود في ضمن ذلـك الأخص، مثلا زيد لا نستدل على قتله بـالآية، إلا من حيث كونه مشركا لا في جميع الأحوال.

فإن قلت سلمنـا هذا، لكن حينئـذ يكـون ثابتـا للمجموع من حيث هـو مجموع دون كل فرد، وذلك ليس بصحيح بدليل أنا لـو وجدنا في الدينا إلا مشركا واحدا وقتلناه، برئت الذمـة، فالحكم حينئذ ثابت للجميع وذلك ينافي الكل المستلزم للتضمن.

قلت سؤال حسن لا بأس به وجـوابه: أن ذلك لا ينافيه، ونظيره كما إذا أقررت لشخص مثلا بأنه يسلفك عشرة فذلك يستلـزم الاقرار بآحادها كلها وهـو من بـاب الجميع مـع أن العشرة كل بـلا ريب، ودلالتهـا على أفـراده بالتضمن بلامين.

وقـولك بدليـل أنا لـو وجـدنا إلخ... فيـه / غفلـة عما سبق من معنى الصلاحية من أنه لا يعتبر في العام وجود أفراده كلها.

فإذا علمت هـذا فلنرجع إلى كـلام الشهاب القـرافي، فقولـه أما المطـابقة إلخ... قلنا هو مسلم، وقوله وإما بالتضمن إلخ... قلنا ليس بمسلم لما سبق وقد ظهر ظهورا واضحا لإخفاء معه.

وقولـه والعام كلية قلنا إن عني بقـوله كلية أن الحكم فيـه على كل فرد فهـو لا ينـافي التضمن، إذ الكل هـو بحسب وصـف الموضـوع، وبحسب وصف المحمول كلية، ولا محذور في ذلك كما سبق بيانه في العشرة.

وإن عنيت به أنـه قضية كلية فليس بصحيح، إذا العام مفـرد والقضية مركبة منه، ومن المسند، فليس هو وحده بكلية بل المركب، ولا ينافي ذلك أن يكون هو كلا.

وقوله لا كل.

قلنـا إن عنيت بحسب وصف المحمـول فمسلم ولا يفيـد، وإن عنيت بحسب وصف الموضوع فليس بصحيح قطعـا، لما سبق على ذلك من البيان

الواضح، والحق الأوضح. انتهى ما قيده شيخنا العلامة سيدي أبو العباس أحمد بن مبارك السجلماسي ثم اللمطي البكري الصديقي نفعنا الله به وبعلومه بمنه آمين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وهذه بمداد أحمر وخط آخر مغاير للخط المكتوب في الأصل.

هذا آخر الرسالة التي هي جواب عن إشكال الشهاب القرافي لأحمد بن المبارك السجلماسي.

وبعد:

هذا التسلسل التاريخي لمن تعرض لهذا الاستشكال من أصوليين ومناطقة من داخل المذهب وخارجه ينبىء بأمور عدة منها قوة أثر الشهاب فيمن بعده.

ومنها أن اختياره حتى إذا لم يسلم فإنه يؤخذ بالاعتبار قولا في الفن والعلم وذلك دال على مكانة صاحبه في الفنون التي تخصص فيها عند المتأخرين بل المعاصرين له. هذا مثال من اختيارات الشهاب وما أحدثه من مناقشة وجدل.

ثالثا: رأيه في تعريف الرخصة وما نشأ حوله :

هذا موضوع أثاره قبلنا بعض الباحثين(108) ولكنه في رأينا مازال فيه بقية بيان من حيث إبراز ما أراد الشهاب إبرازه وما ترتب حول كلام الشهاب، ولذلك عمدنا إلى الخوض فيه ربما تيسر لنا بإعانة من الله ما هو أكثر فائدة وسنأخذ فيها مرتبينها على مرحلتين.

---

108) هو الدكتور عياضة في كتابه شهاب الدين القرافي وآراؤه الأصولية.

تأصيل المسألة :

تطلق الـرخصة في لسـان العـرب على معـان، قد يكـون أهمهـا نعومـة الملمس، يقـال رخص البدن رخـاصـة ورخوصـة إذا نعم ملمسه، وامـرأة رخصة البدن ناعمة الجسم، وأصابع رخصة إذا كانت لينة. والقدر المشترك من هذا كلـه السهولـة واللين، وذلك هو وجه العـلاقة بين الـوضع اللغوي والعرف الشرعي فالمراد إذن هو السهولة واليسر. ورغم أن الأصوليين اتفقوا على أن الرخصـة على العموم اليسر والأخذ بـالسهل والأيسر، فإنهم اختلفوا في تعريفهـا كثيرا ولم يسلم لهم فيها تعريف بدء من الغـزالي إلى القرافي بل وإلى الشاطبي.

فالغـزالي عرفها بقولـه عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر عجـز عنه مع قيام السب المحرم.(109)

والآمدي بعد أن نقل هذا التعريف ونسبه لأصحابه مع تغيير بسيط وهو حذف كلمة (عجز عنه) قال عنه بأنـه جامع،(110) فإن الرخصـة كما تكون بالفعـل تكون بـالترك، كإسقاط وجـوب رمضان، والـركعتين في الربـاعية، ولذلك حاول أن يصححه فقال، الرخصة ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم،(111) لكن جاء الأسنوي بعد هذا وقال: إن هذا التعريف أيضا غير جامع، معللا ذلـك بقوله: إن الحكم الثابث للرخصـة أعم من أن يكون ثابتا على خلاف الدليل المقتضي للتحـريم، كأكل الميتة للمضطر، أو ثابتا على خـلاف الـدليل المقتضي للـوجـوب، كترك الصيام في السفـر، أو ثـابتـا على مقتضى خـلاف الدليـل المقتضي للندب، كترك صـلاة الجماعـة بعذر المطـر والمرض، فإنه رخصة بلا نزاع.

---

109) المستصفى ص.

110) الأحكام ص.

111) الأحكام.

وحاول البيضاوي معاصر الشهاب في الزمان أن يعرفها منتفعا مما سبق فقال: هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر، وهذا التعريف ارتضاه شارحه الأسنوي ومتأخروا الشافعية على العموم، ولكنه أورد عليه أنه غير مانع، لأنه يشمل الحكم الثابت بالناسخ لأجل المشقة، كعدم وجوب ثبات الواحد للعشرة في القتال، وإن كان الأسنوي رد هذا الاعتراض على أساس أن تسمية المنسوخ دليل وارد على سبيل المجاز والكلام في الحقائق.

أما زعيم المدرسة الكلامية في الأصول، والذي دار في فلكه أغلب من جاء بعده من هذه المدرسة مع فارق البعد والقرب من آراء الزعيم، ونعني به ابن خطيب الري الفخر الرازي. فقد عرفها بقوله: هي جواز الإقدام مع قيام المانع وقد نقل عنه هذا التعريف شهاب الدين القرافي(112) هذا بعض آراء المدرسة الأصولية الكلامية وهنالك غيرهما كثير لم أسقه خصوصا لمتأخري الحنفية لأنها ليست داخلة في المدرسة الكلامية الأصولية، فالمهم عندي هنا بيان مجال الاختلاف بين الأصوليين في تعريف الرخصة، لننطلق منه إلى معرفة رأي الشهاب القرافي في التعاريف وما قيل عنها، ورأيه الخاص في ذلك.

آراء الشهاب في الرخصة.

يبدو لنا من التتبع أن رأى الشهاب في تعريف الرخصة أخذ ثلاثة مراحل الأولى أنه لم يرتض تلك التعاريف.

الثانية أقام لها تعريفا خاصا به.

الثالثة أنه رجع عن هذا التعريف أيضا وقال إنه غير مرتض له مصرحا بعجزه رغم الجهد الذي بذله عن ضبط الرخصة تحت حد سليم.

أما المسلك الأول فهو نقده لتعريف زعيم المدرسة الإمام الرازي فبعد أن أورده قال عنه إنه مشكل، والاشكال جاءه من قوله فيه (مع قيام المانع) لأنه

---

112) في شرح التنقيح ص 86.

يلزم منه أن تكون الصلوات الخمس رخصة، والحدود والتعازير والجهاد والحج... رخصة، لأن ذلك كله يقع الإقدام عليه وفيه ما نعان: أحدهما ظواهر النصوص المانعة من إلزامه وهو قوله تعالى: **﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾** وقوله تعالى: **﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾** وقوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار»، فجميع ذلك يمنع من أن تجب علينا هذه الأمور لأنه حرج، وعسر، وضرر. غير أن ما فيها من المصالح العاجلة والمثوبات الآجلة، هو المعارض الذي لأجله خولفت ظواهر هذه النصوص.

والمانع الثاني أن صورة الإنسان معززة مكرمة لقوله تعالى: **﴿ولقد كرمنا بني آدم...﴾** والمكرم المعظم يناسب أن لا تهلك نفسه بالجهاد، ولا يلزم بالمشاق والمضار.(113)

بهذا نقد الشهاب تعريف صاحب المحصول، فكان الشهاب يقول القيام بالواجبات فيه مصالح، ومقتضى المانع أن في المانع مصالح، فيلزم من ذلك أن كل فعل أريد القيام به من الواجبات لمصلحة، يعارضه المانع الوارد في الظواهر من النصوص، والمانع الذي في ظواهر النصوص أيضا مصلحة، وهذه النظرة من الشهاب له فيها منزعان:

أولهما استشكاله المراد من المصلحة فقال (ما المراد بالمصلحة والمفسدة ؟ إن كان مسماهما كيف كانا ؟ فما من مباح في الغالب إلا وفيه مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات، ولبس اللينات، فيه مصالح للأجسام ولذات النفوس. وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها وإحكامها...

(وإن أرادوا ما هو أخص من مطلقها مع أن مراتب الخصوص متعددة فليس بعضها أولى من بعض)، وبعد أن ألزم المعتزلة بما ألزمهم به قال (وأما

113) شرح التنقيح ص 86.

أصحابنا – ويقصد أهل السنة على العموم – فحظهم من هذا الإشكال، هو أنه يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة، ومطلق المفسدة، على سبيل التفضل. لأن المباحات فيها ذلك ولم يراع، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات واعتبر بعضها. وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما لا ينبغي أن لا يعتبر، عسر الجواب بل سبيلهم استقراء المواقع فقط، وهذا إن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد هكذا أورد هذا الإشكال الشاطبي في الموافقات.(114)

ومعنى قول القرافي مما يناسب ما نحن فيه أن الاعتراض المنصب على تعريف الرازي مبني على أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعا، فيلزم منه، أن كل ما نقوم به يمنعه مانع من ظواهر النصوص المستدل بها، فما هو الفرق بين هذه معتبرة عندكم يجب العمل عليها، وما ليس بمعتبر لا يجب العمل بها؟ إنه لا جواب عن ذلك كما يقول الشهاب لكن الشاطبي رد هذا فقال: (مبينا لمذهب الأشاعرة أن استقراء الشريعة دل على ما هو معتبر من المصالح، وما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك، والدليل القاطع في ذلك، استقراء أحوال الجاري على جادة الشرع من غير اخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه، من غير اخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع، وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين، حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به.(115)

114) كتاب المقاصد من الموافقات ص 43 و44 ناقلا عن القرافي.

115) الموافقات كتاب المقاصد ص 44.

ومعنى هذا أن ما نقد به الشهاب تعريف الإمام حين نص فيه بقوله مع قيام المانع أنه مشكل: على أساس أنه ما من حكم إلا وهو مع المانع الشرعي ليس الأمر كذلك.

ثانيهما هذا المنزع الذي نزعه الشهاب والذي بين صاحب الموافقات ما فيه، جار على أصله الذي سار عليه في جعل مقياس الأحكام الشرعية مبنيا على المصالح والمفاسد، كما سبق أن أكدنا على ذلك مرات عديدات، ولكن أحيانا قد لا يكون هذا المقياس سالما من الشوائب كما وقع في هذا المكان. ولكن الدليل على أنه يراعي المقاصد قائم وحاصل.

ثم إن المنزع الذي نزعه الشهاب في نقد تعريف الفخر الرازي على أساس أن كل التكاليف الشرعية كائنة مع المانع هو الذي جعله يعرف الرخصة بتعريف خاص به.

وهو المسلك الثاني من المسالك الثلاثة التي حددناها سابقا وهذا التعريف هو قوله: الرخصة طلب الفعل مع عدم اشتهار المانع الشرعي.

وقد شرح هذا التعريف مبينا محترزاته بقوله، فقيد الطلب، ليخرج أكل الطيبات ونحوها، لأنها غير مطلوبة الفعل أو الترك، وعدم اشتهار المانع احتراز من الرخصة إذا طلبت، كأكل المضطر الميتة. وقصدت بأصل الطلب ولم أعين الوجوب لأن المالكية قالوا إن السجدات المندوب السجود عندها عند تلاوة القرآن عزائم، ولذلك عبرت بالطلب ليندرج المندوب والواجب.(116)

هذا ما قاله في التعريف ولكنه حين جاء في شرحه لمتن التنقيح وبين تعريفه ومحترزاته قال:

وهو المسلك الثالث الذي قصدنا أن له في الرخصة مسالك ثلاثة قال: ومع هذا الاحتراز لا يسلم الحد من الفساد، فإن في الشريعة رخصا لم الهم إليها حالة ذكرى لهذا الحد وهي الإجارة رخصة من بيع المعدوم الذي لا

116) التنقيح وشرحه في الفصل السادس عشر ص 87.

يقدر على تسليمه، والسلم رخصة، لما فيه من الغرر بالنسبة إلى المرئي، والقراض والمساقات رخصتان، لجهالة الأجرة... ثم استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة ولو قلت على البعد، وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي، لأنه لا يمكن أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح فحينئذ ما أريد بالمانع، إلا المانع المغمور بالراجح المعارض له حينئذ، **والذي تقرر عليه حالي، في شرح المحصول وهنا أنني** عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع.(117)

ولكن صاحب الموافقات حاول إزالة ما رآه الشهاب فقال إن المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس، وهذا رد أول على الشهاب كما أورده في الموافقات.(118)

والثاني أن الرخصة قد تطلق بإطلاقات عدة، فقد تطلق على ما استثنى من معنى كلي من غير اعتبار بكونه لعذر شاق فيه، فيدخل القرض، والقراض، والمساقات، وما أشبه، وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات، فقد اشتركت مع الرخصة في الاقتصار على موضع الحاجة فقط، لأن هذه الأمور، من المساقاة والقراض والسلم وما أشبه مشروعة وإن زال العذر والمشقة، فهي بهذا ليست رخصة في حقيقة الأمر.

وقد يطلق لفظ الرخصة على ما وضع عن الأمة الإسلامية من تكاليف ابتداء، وقد كان على الأمم السابقة، ﴿**ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته، على الذين من قبلنا**﴾ فهو رخصة ولكن بالنسبة للأمم السابقة.

---

117) نفس المرجع والمكان.

118) كتاب المقاصد من الموافقات ص 37.

وتطلق الرخصة على مـا كان من المشروعات توسعة على العبـاد مما هو راجع إلى نيل حقوقهم وقضاء أوطارهـم.

وعلى هذا فعـدم تفريق الشهاب بين هـذه الأنواع في نظـر الشاطبي من الإطلاقـات وهو يعرف الـرخصة بين المشقة ورفع الحرج، جعلـه يعتبر ما ليس برخصـة رخصة. وهذا قـول الشاطبي. من هنا عسر عليـه إيجاد حد ضابط لها. ولكن الشاطبي حين تنبه إلى ذلك انقاد له تعريفها فقال: (هي ما شرع لعـذر شـاق استثنـاء مـن أصل كلي، يقتضي المنع، مع الاقتصـار على مواضع الحاجة فيه).(119) فكون الـرخصة شرعت لعذر هـو الخاصية التي ذكرها بها علماء الأصول، وكـونه شاقا أخرج العذر الـذي لا مشقة فيه إلا مجرد الحاجة، فـلا يسمي رخصة، وهنـا تدخل المسـائل التي أشكلت على القرافي وأفسد بها تعـريفه، وهو القراض والمساقـاة والإجارة وغيرها، فإنها مشروعـة لعذر ولكن لا مشقـة فيه وإنما لمجـرد الحاجة فهي داخلـة بهذا المعنى في أصل الحاجيات، وليس في الرخص وإن تلاقت مع الخرص في أنها مستثنـاة من أصل كلي، ولكن ليس لعـذر شـاق، والمشقـة ليست هي رفع الحرج، والغريب أن الشهاب فرق بينها في الفروق، ولم ينتبه لذلك هنا، قاله الشيخ الطاهر بن عاشـور. (120)

رابعا : الشهـاب ورأيه في تعريـف العام

تأصيل وتوضيح

1 – ماذا نقصد بالعام :

نقصد بـالعام مـا قصده الأصوليـون منه حين عـرفوه ولكن لابأس أن نوضح أن العـام عند أصحاب أصول العـربية يرادف الشامل لأمـر متعدد،

119) الموافقات ج 1 ص 301.

120) شرح التنقيح للشيخ الطاهر ابن عاشور فصل الرخصة والعزيمة، ص 100 من ط 1.

فيقولون عم المطر أي نزل في كافة الأمكنة المتعددة، وعم عطاء الملك أي أخذه كافة الناس المتعددين، وعم العدل كافة الرعية، أي شملهم جميعا على تعددهم واختلافهم. ويقولون لفظ عام أي شامل لجميع أفراده، هذا مجمل معناه عند أهل العربية.

أما عند الأصوليين، وهو المقصود عندنا هنا.

فقد قال عنه الشهاب القرافي إن مسماه في غاية الغموض والخفاء، قال: ولقد طالبت بتحقيقه جماعة من الفضلاء فعجزوا عن ذلك، وتحرير الإشكال والغموض فيه يتجلى في كون صيغة العموم بين أفرادها قدر مشترك، ولكل فرد منها خصوص يختص به، فحين نقول المشركين مثلا، كلهم اشتركوا في معنى الشرك، وامتاز كل فرد بميزة خاصة، هذا طويل وهذا قصير وغير ذلك مما يتميز به الأفراد بعضهم عن بعض.

فصيغة العموم للمشركين مثلا إما أن تكون موضوعة للقدر المشترك بينهم وإما أن تكون موضوعة للخصوصيات، وإما أن تكون موضوعة للمركب منهما في كل فرد، أو تكون موضوعة لمجموع الأفراد، أو للقدر المشترك بقيد العدد، أو للقدر المشترك بقيد سلب النهاية. فهذه احتمالات ستة وكلها باطلة كما قال الشهاب)،(121) وبيان ذلك (أن اللفظ إن كان وضع للمشترك فقط: يلزم أن يكون مطلقا وليس بعام. وإن وضع للخصوصيات وهي مختلفة فيلزم أن يكون لفظ العموم مشتركا، لوضعه بين مختلفات، وصيغة العموم مسماها واحد ولأن الخصوصيات غير متناهية، ووضع لفظ مشترك بين أمور غير متناهية محال.

وإن كان موضوعا للمجموع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل فرد فرد على حياله، لزم الاشتراك بين مالا يتناهى وهو محال، وإن كان موضوعا لمجموع الأفراد بحيث يكون المسمى واحدا، وهو المجموع، من

121) انظر العقد المنظوم في الخصوص والعموم الباب الخامس عشر. مخطوط الزاوية الحمزية.

حيث هـو مجمـوع، فيصير نسبتـه إلى مسماه، كنسبـة لفظ العشرة إلى مسماها، فحينئـذ يتعذر الاستدلال بصيغـة العموم على ثبوت حكمهـا لفرد من أفـرادهـا في النهي أو النفي، ولأنـه لا يلـزم من النهي عن المجمـوع أو الإخبار عن نفيه نفي أجزائه، ولا اجتنـاب جميع أجزائه، لأن المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء، وكذلك يصدق نفيه بنفي جزء.

لكن لفظ العموم هـو الذي يحسن الاستـدلال به على ثبـوت حكمه لكل فرد حالة النفي أو النهي، وعلى هذا التقـدير فلا يكون لفظ العموم للعموم. هذا هـو الإشكال كما أوضحـه الشهاب)(122) وقـد أطال في ذلك في العقـد المنظـوم ولكن نقلت إشكـال كما اختصره في شرح التنقيح، وبمقتضى هـذا الاشكال فإن مـا عرفـه به الأصـوليون قبل الشهـاب كانت تعـريفات غير سليمة. في نظـره: ومن ضمن ذلك تعـريف الإمام الـرازي الذي لـه للعموم تعريفان الأول أورده في المحصول قال فيه.

(العـام هو اللفظ المستغـرق لجميع مـا يصلح له. بحسب وضـع واحـد، كقولنا الرجال. فإنـه يستغرف جميع ما يصلح له)، قال الشهاب ويرد على هذا التعـريف أن يقال ما المراد بقولكم المستغـرق لجميع ما يصلح بحسب وضع واحد.

ان المراد بالصلاحية الوضع، صـار معنى المستغرق لجميع ما وضع له ولا شك أن ألفاظ العدد كذلك، فلفظ الخمسـة مثلا يستغرق الخمسة وليس بعام. وإن أردتم بـالصلاحية ما هي أعم من الـوضع فيصير معنى الكلام: العام هو المستغرق لحقيقتـه ومجازه، فإن كان اللفظ يصلح لمجازه لا يكاد يوجـد عام كذلك إلا نـادرا، فيكون الحد غير جامع، وفي التقـرير الأول غير مانع، وكـلاهما يعني بطلان الحد، وإذن فقولـه بحسب وضع واحد لا يتم المقصـود من هـذا الحد. والحد الثـاني أورد اختصـاره الـرازي كـذلك في

122) شرح التنقيح ص 38.

المحصول، ونقله عنه الشهاب أيضا في العقد المنظوم، قال فيه: (حد العام إنه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر.

قال الرازي واحترزنا باللفظ عن المعاني العامة، وعن الألفاظ المركبة، واخترزنا بقولنا الدال، عن الجمع المنكر فإنه يتناول جميع الأفراد، ولكن على وجه الصلاحية لا على وجه الدلالة.

واحترزنا بقولنا على شيئين: عن النكرة في الأثبات وبقولنا من غير حصر عن أسماء الأعداد.

وبعد أن أوضح الشهاب هذا الحد وقرره قال: ويرد عليه، أن اللفظ مصدر يصدق على القليل والكثير من جنسه، إلا إذا حددنا (بالتاء) نحو ضربة فإنه لا يتناول إلا المرة الواحدة منه، وإذا قلنا ضربة لا يتناول غير الضرب، هذا قول النحاة، وهم أهل العلم ومحرروه، فعلى هذه القاعدة لا يتناول هذا الحد إلا الحرف الواحد، فإنه لفظة لفظها اللسان، وحينئذ يخرج جميع أفراد المحدود من الحد، بل لو قال اللفظ بغير تحديد بالتاء، كان أقرب إلى الصواب ...إلخ الإيراد الذي أورده عليه ثم قال.

وقوله على شيئين مفسد للحد البتة، قال الإمام سيف الدين في الإحكام الشيء اسم للموجود فقط، فلا يتناول هذا الحد إلا الموجودات. مع أن العموم يقع في المعدومات كما يقع في الموجودات. فلا يكون الحد جامعا) وأورد عليه أشياء أخرى ذكرها في العقد المنظوم.(123)

وبعد ذلك قال فظهر أن هذه الحدود غير وافية بالمقصود، مع أنها للمتأخرين، وقد احترز فيها غاية الاحتراز، فما ظنك بغيرها. ونظرا لهذا رأي الشهاب أن يأخذ في تعريف العموم متلافيا فيه ما أورده على تعاريف سابقيه من النقوض والاعتراضات.

123) انظر العقد المنظور في الخصوص والعموم الباب الخامس عشر.

إلا أنه حين أخذ في تعريفه لم يعمد إلى تعريف العموم مباشرة، إنما بين أولا أن العموم غامض ومشكل.

وبين وجه الإشكال كما لخصناه سابقا، وبين الاحتمالات التي يمكن أن يوضع لها العموم وعددها ستة احتمالات وأبطلها كلها.

ثم بعد ذلك قال وحينئذ يتعين كشف الغطاء عن المعنى الذي وضعت له صيغة العموم فأقول :

صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك مع قيد تتبعه بحكمه في جميع موارده، وفيه تغيير طفيف عما كان عرفه به في التنقيح حيث كان قال فيه هو الموضوع لمعنى كلي بقيد تتبعه في محاله نحو المشركين.

ثم شرح تعريفه فقال:

فقولي للقدر المشترك خرجت الاعلام، لأن ألفاظها موضوعة بإزاء أمور جزئية لا كلية، كزيد وعمرو ونحوهما. فكل واحد من هذه المسميات لا يقبل الشركة فليس كليا، وخرج بقولي بقيد تتبعه لحكمه في جميع موارده: المطلقات لأن المطلق يقتصر بحكمه على فرد من أفراده، ولا يتبع موارده كاعتاق الرقبة إذا حصل في فرد، فلا يلزم منه إعتاق أخرى، والعموم حيث وجد فرد من أفراده وجب أن يثبت له ذلك الحكم وإن تقدمه، أمثاله: كما إذا قتلنا مشركا أو آلافا من المشركين، ثم وجدنا مشركا آخر أو مشركين وجب قتلهم.

وأعني بقولي إنه يتبع بحكمه: القدر المشترك بين الأمر والنهي والاستفهام والنفي والتمني والخبر وغير ذلك من الأحكام، لا أخصه بحكم معين بل كل حكم بقصد في تركيب اللفظ.

وعلى هذا التقدير لا يلزم واحد من تلك المفاسد الثلاثة، فاندفعت جميع الاشكالات بهذا التحرير فتأمله، وهو صعب الإشكال وصعب التحرير،

ويمكنك أن تجعل العبارة المتقدمة حدا لصيغة العموم فإنها جامعة مانعة.(124)

هذا هو التعريف الذي اختاره الشهاب بعد نقده للتعاريف التي أوردها فخر الدين الرازي، ونقلها عنه متأخروا الشافعية، كالبيضاوي في المنهاج والسبكي في جمع الجوامع، والمحلي، وابن أبي شريف، وغيرهم، لكن هل هذا التعريف بهذا الشكل هو للشهاب وليس لغيره.

قد شكك الأسنوي في هذا وقال إنه مأخوذ من كلام صاحبي الحاصل والتحصيل، وبيان ذلك عنده أن البيضاوي في المنهاج حين (قال إن لكل شيء حقيقة هو بها هو، فالدال عليها: المطلق، وعليها مع وحدة معينة: المعرفة. وغير معينة: النكرة، ومع وحدات: العدد، ومع كل جزئياتها: العام). قال الأسنوي في شرح هذا الكلام لصاحب المنهاج (اللفظ الدال على الحقيقة فقط هو المطلق، كقولنا الرجل خير من المرجة، والدال عليها مع وحدة، أي مع الدلالة على كونه واحدا إما بالشخص أو النوع أو بالجنس: إن كان معينا فهو المعرف كزيد، وإن كان غير معين، فهو النكرة، وهذان القسمان لم يذكرهما الإمام، بل ذكرهما **صاحب الحاصل وصاحب التحصيل** فتبعهما المصنف (أي البيضاوي) في المنهاج، والدال على الماهية مع وحدات، أي مع كثرة ينظر فيها، إن كانت معدودة، أي محصورة لا تتناول ما عداها، فهو العدد، كخمسة، وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة فهو العام، كالمشركين وهذه العبارة التي في العام أخذها المصنف (أي صاحب المنهاج) من الحاصل، فإنه عدل عن قول الإمام) ثم قال (**الأسنوي وهو من محاسن الكلام وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له.**

ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا **ومنه أخذ القرافي حده حيث** قال: هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي بقيد التتبع في محاله، وكلامه يقتضي أنه

124) العقد المنظوم في الخصوص والعموم الباب الخمس عشر مع تلخيص.

اخترعه)،(125) انتهى كلام الأسنوي وقد نقل هذا التشكيك بعض المتأخرين كالشيخ جعيط في شرحه على التنقيح.

ولكن هل لهذا التشكيك ما يبرره ؟ الذي يظهر من كلام الشهاب أنه توصل إليه بعد عدة عمليات.

أول هذه العمليات أنه كانت له مناظرات مع العلماء في مسمى العموم، وقد نص على هذا صراحة.(126)

وكانت نتيجة هذه المناظرات والمباحثات أنه لم يصل إلى شيء معهم وبهم.

العملية الثانية أنه عمد إلى استقراء خصائص العام، والفرق بينه وبين ما يقاربه أو يوهم أنه قريب منه، فاستطاع بهذه العملية أن يصل إلى حصر وإخراج ما يلابسه.

العملية الثالثة أنه عمد إلى تعاريف المتأخرين كما قال واختار قمتهم، وهو الإمام الرازي زعيم المدرسة الكلامية في الأصول، وبين ما أورد عليها من إيرادات ومناقضات.

ثم بعد ذلك أخذ في التعريف الذي اختاره وتوصل إليه هذه هي العمليات التي قام بها.

فلو أن ما قيل من أنه أخذه من **كلام صاحب الحاصل فلم** لم يستدل به مناظروه عليه وأخذوه به.

قد يقال إن الذي أمامنا هو كلام الشهاب وحده ولذلك من المحتمل أن يكون تعمد عدم إيراد ذلك لينسبه لنفسه ولكن هذا الاحتمال لا يمكن أن يخطر بالبال لعدة أسباب.

أولها أخلاق القرافي، وقد بينا بعضا منها في دراسة حياته، وبينا أنه كان في غاية الأنصاف وعدم التعصب. ومن الذين كانوا يتقون الله، وأنه كان لا

125) الأسنوي على المنهاج ج 2 ص 220 و221.

126) نص عليه في الباب الخامس من العقد المنظوم مخطوط الزاوية الحمزية.

يخجل أن ينقد نفسه، ويصرح بأنه كان على خطأ فيما قال، وقد بينا كثيرا من ذلك عند تحدثنا عن أسباب تأليفه شرح التنقيح، ولذلك فلا يخطر ببال أحد أن ينسب ما لغيره له.

ثم لو كان بصدد الانتحال لا نتحل تلك المناقشات الشفوية والأجوبة الشفوية التي كان يأخذها من أستاذه عز الدين وسجلها الشهاب ونسبها لصاحبها دون تردد، وفي فصل الشهاب وعز الدين كثير من ذلك بيناه وأوردناه. ثم إن الشهاب كان زعيم مذهبه في عصره وكان من الشهرة العلمية ما هو في غني من أن ينسب لنفسه ما ليس له.

ثم إن ما ظهر للأسنوي من أنه أخذ منه حدا آخر لم يظهر له إلا بعد أن اطلع على حد الشهاب، وبدا له نوع من التقارب بينهما في نظره، ولكن هذا كان بعد أن أصبحت الحقائق أمامه موجودة جاهزة وهذا أمر سهل، ولكن المعاناة، ليخرج ما يظهر، بعد إنشائه، فليس كذلك قبل إيجاد هذه الحقائق.

هذه كلها دلائل تبين أن التعريف من اختراع القرافي ولكن ما دام أنه من محاسن الكلام، فلا بأس أن يحاول بعض المتمذهبين نسبته لهم قبل غيرهم لأن صاحب الحاصل شافعي.

خامسا: رأيه في تعريف الاستثناء :

تعريف الاستثناء، من التعاريف التي أخذت جهدا كبيرا من الشهاب، يظهر ذلك من تعدد تعاريفه له من جهة، ومن المراحل التي مرت عليه في كتبه التي عرفه فيها، وكذلك من الإيرادات والاستشكالات التي كان يوردها على التعاريف حتى التي كانت له.(127) من جهة أخرى.

---

127) التنقيح.

فقـد عرفـه في (التنقيح) بتعـريف ثم رجع عنـــه. وعـرفـه بعـد ذلك في (الاستغناء في أحكام الاستثناء) بتعريف مخالف بعض الشيء لما عـرفه به في التنقيح. وتراجع عنه، ونقـده في شرح التنقيح كما فعل مع بعض التعاريف الأخرى ولذلك سنسير معه في مراحله المتتالية.

ففي التنقيح قال فيه.

هو عبارة عن إخراج بعض ما دل اللفظ عليه ذاتا كان أو عددا، أو ما لم يدل عليه، وهو إما محل المدلول أو أمر عام بلفظ إلا أو ما يقوم مقامها.

وهذا التعريـف عول فيه كثيرا على الإمام الـرازي في المحصول وسنرى أنه باطل، كما قـال، والـذي يظهر أن إيراده في التنقيح كـان بسبب ما قلناه سابقـا من أنـه كان متعـجلا لـوضع مقدمـة كتـاب الذخيرة لأنـه لم يكن القصد بالذات هو التأليـــف في الأصول بالإضافـة إلى تلمذتـه على المدرسة الرازيـة.

أما في كتابه (الاستغناء في أحكام الاستثناء) فيظهر أنه كان متفرغا لذلك، وقـاصدا لهذا الأمـر قصدا، ولـذلك نرى الفـرق كبيرا بين آرائه في (التنقيح) وبين آرائه في (الاستغناء). فقد بدأ كـلامه في الاستغناء مرتبا تـرتيبا منطقيا وتـاريخيـا حيث بـدأ أولا بإيراد أحسن مـا وصل إليـه من كـان قبلـه من الأصوليين، وأوضحه أحسن إيضاح وشرح، سؤالا وجوابا، فقال قال الإمام فخر الدين في المحصول.

(الاستثنـاء ما لا يـدخل في الكلام إلا لإخـراج بعضه بلفظـه ولا يستقل بنفسه)(128) وقـال عنه، وهـذا الحد الـذي أورده صاحب المحصـول لم أر أحسن منـه للأصوليين ولا للنحـاة. ومع ذلك أورد عليـه الأصوليـون عدة إيرادات منها.

---

128) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص 24.

قال النقشواني: كلمة (غير) من صيغ الاستثناء، ومع ذلك فهي تدخل في الكلام للإخـراج، وإذن كيـف جاز لـه أن يقيـد بقوله مالا يدخـل في الكلام إلا لإخـراج.

وأورد عليه الشهاب نفسه إيرادا آخر وهو قوله: ويرد عليه أن الاستثناء قد يكـون في غير الجملة مما هـو من الأمور العامـة خارجا عنهـا، ويسميه أرباب علم البيان الاستثناء من أعم العـام، ومثل له بقوله تعالى: **﴿لتأتنني به إلا أن يحاط بكم﴾**.

وأورد عليه إيرادات أخـرى، ومع هذه الإيرادات كلهـا قال: وأوردته بما عليه، وإن كان **باطـلا للنقـوض التي عليه** : ليتعـين لك مـا ينبغـي أن يحترز به عن هذه المطاعـن، ونأتي بحـد سليـم عنهـا إن شـاء الله فتتبين فضيلتـه.

وبنـاء على هذا، أورد تعـريفين خـاصين بـه للاستثنـاء، قـال في الأول: الاستثنـاء إخـراج بعض الجملـة أو ما يعـرض لها من الأحـوال، والأزمـة، والبقاع، والمحال، والأسباب، بلفظ لا يستقل بنفسه مع لفظ المخرج.(129)

وقـد شرح هذا التعـريف شرحا وافيـا، وبين كيف أنـه سالم من إيـراد النقشواني، وإيراداته هو على تعريف صاحب المحصول وإن لم يشر إليه في التنقيح، ولكن نص عليـه في الشرح، ونـص على أنـه أخـذه من المحصـول، وصرح بهذا أيضا في كتـاب الاستغناء صراحـة حيث قال بعـد أن أورد هذا التعريف وهذا الحد الذي **ذكره صاحب المحصول ...إلخ**، وإذا كان قد قد أخذه في التنقيح مسلما.

فإنه قد تطورت نظرته إلى ذلـك فيما بعد، لعله بسبب زيادة إدمانه على العلم. ويبين ما نقول عدة أمور.

---

129) الاستغناء ص 25.

1) الأول أن الشهاب نفسه تطور علميا، فأصبح لا يكتفي بنقل ما عند غيره مسلما، ولكنه يعرضه على محك النقد والتمحيص من جهة. ويحاول استقراء مادة الحقيقة العلمية، أو الفن الذي يريد وضع تعريف له. من جهة أخرى.

يدل على ذلك أنه في كتاب الاستغناء بعد أن أورد تعريف الفخر للاستثناء قال عنه، وهذا الحد الذي ذكره صاحب المحصول **لم أر أحسن منه للأصوليين ولا للنحويين**، وإن كان باطلا للنقوض التي عليه وكان من جملة هذه النقوض ما أورده عليه هو نفسه.

ونقل سؤالات أخرى أوردها عليه غيره، وهذا تطور في الفكر لا يمكن أن يغفل عند الشهاب. وتلك ميزة فحول العلماء.

ثم إنه بعد هذا لم يقم بتعريف الاستثناء باعتباره من المخصصات، إلا بعد أن فرق بين المخصصات المستقلة بنفسها والتي لا تستقل بنفسها، فاستطاع **وبعد استقراء شخصي** أن ينقلها من أربعة كما هو الحال عند الجمهور إلى اثنى عشر، وقد عزاها الأصوليون للشهاب وفي هذا يقول الشوكاني في إرشاد الفحول : المخصص العام إما أن يستقل بنفسه فهو المنفصل، وإما أن لا يستقل، بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل، وقد جعله الجمهور أربعة، أي الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغاية. وزاد القرافي وابن الحاجب بدل البعض من الكل باعتباره في نية طرح ما قبله **قال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر**، هذه الخمسة وسبعة أخرى، وهي الحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والمجرور مع الجار، والتمييز، والمفعول معه، والمفعول لأجله، فهذه إثنى عشر، ليس فيها واحد يستقل بنفسه.(130) ثم تبين له أن إخراج الكلام من بعض لا يقتصر على الاستثناء فقط، بل يشمل الاستثناء والتخصيص بالصفة، والغاية، والشرط،

---

130) إرشاد الفحول ص 136.

والأدلة المنفصلة العقلية، والسمعية وقرائن الأحوال، والعوائد، والعطف، حين يكون قاصرا على الاستثناء بلا، والنسخ، ولذلك قال ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند إرادة الحد، هذه المعطيات كلها ومراعاتها جعلت الشهاب يخرج بتعريفين للاستثناء خاصين به.

الأول قال فيه: الاستثناء إخراج بعض الجملة أو ما يعرض لها من الأحوال والأزمنة والبقاع والمحال والأسباب بلفظ لا يستقل بنفسه مع لفظ المخرج.(131)

وقد شرح هذا التعريف بقوله إن قولنا بعض الجملة، نريد به بعض الجزئيات، نحو العدد والعمومات، والأجزاء نحو رأيت زيدا إلا يده، والأحوال وغير ذلك مما نص عليه.

وقال خرج بلفظ لا يستقل بنفسه، أدلة العقول، والعوائد، والقرائن، والنسخ، والمخصصات المنفصلة، وذلك إما لكونها ليست لفظا، وإما أنها مستقلة بنفسها. وبقولنا لفظ المخرج، خرج به التقييد بالصفة والشرط والغاية. فكان الحد في نظره منطبقا وسليما بمراعاة هذه القيود، ومع هذا ورغم استقراره عليه ظهرت له فيه بعد البحث فجوة لابد من سدها، وهذه الفجوة تتلخص في قوله يكون التعريف سليما إذا ذهبنا إلى القول بأن الاستثناء المنقطع مجاز، فيكون خارجا عن التعريف، ولا يشمله، على أساس أن التعاريف والحدود جعلت للحقائق.

أما إذا اعتبرنا بأن الاستثناء المنقطع حقيقة أيضا كما يذهب إليه البعض، فهل يكون الاستثناء المنقطع حقيقة بطريق الاشتراك اللفظي أو بطريق التواطئ ؟. فإذا قلنا بطريق التواطئ، أي أن لفظ الاستثناء حقيقة في المتصل والمنقطع بطريق التواطئ، أي أنه لمعنى مشترك بينهما، فإن أدوات الاستثناء تكون موضوعة في هذه الحالة لما هو أعم من الإخراج، بل

---

131) الاستغناء ص 24.

للإخراج وما يعرض في نفس المتكلم، من هنا ظهر له أنه لابد من إكمال هذا التعريف بناء على ما تقدم، لذلك كـان لابد من ملاحظة كون الحد يشمل ما يعرض في نفـس المتكلم في نظره فقـال: فيزاد في التعـريف بناء على هـذا ما يجعل ما يعرض في النفس داخلا في التعريف فنقول:

الاستثناء إخراج بعض الجملة أو ما عرض في نفس المتكلم أو ما يعرض للجملة من الأحـوال، والأزمنة، والبقاع، والمحـال، والأسباب، بلفظ لا يستقل بنفسه مع لفظ المخرج.(132)

هكـذا بعد التـدقيق ونقض التعـاريف السابقـة وإيـراد النقوض عليهـا والعمل على تلافيها من جهة.

والتحقق من المخصصـــات التي تشـــارك الاستثنـــاء في التخصيص **واستقرائها** استقراء كليـا، والعمل على تلافي دخـولها في تعريـف الاستثناء، خرج بالتعريفين اللـذين سقناهما بعد هذه العمليات الشاقـة التي قد تكون استغرقت مدة طويلة من التطور الفكري عند صاحبها.

ولم أر هــذا التعـريف أو التعاريـف لغيره فيما وصلت إليه يـدي، ممـا لخصت مـراحلـه تلخيصـا أقـــرب إلى الأحجـاف منـه إلى مجرد التلخيص والاختصـار، كل ذلـك تلافيا للتطـويل، فالبيضـاوي وهو معـاصر للشهاب، عرف الاستثناء بقوله هو الاخراج بإلا غير الصفة ونحوها، والمنقطع مجاز، هذا ما قاله في المنهاج.

وهو تعريف قاصر أولا لأنه لا يشمل المنقطع الذي اعتبره مجازا ومعنى كـونه اعتبره مجازا أنــه لا يدخلـه فيـه، لأن الحدود تكون للحقـائق وليس للمجاز.

ثم إنه اعتبر المخصص المتصل أربعة فقط، وهـو ما ذهب إليه الجمهور قبل الشهاب، وهذا أيضا قصور في البحث، وكذلك قـوله ونحوها هو شبيه

---

132) نفس المرجع والمكان.

بما قالـه غيره أو ما يقوم مقـامها، وذلك دور كما بينوه، وآورد عليـه أيضـا كما قال السبكي (أنه أتى في التعريف بالواو في قـوله ونحوها والصواب هو التعبير بأو، لأن واو العطف لا تكـون في الحدود، وقال: إنــه جعل (الا) جزءا من التعريف فكأنه عرف الشيء بنفسه.(133)

وكذلك الأسنوي اعتبر تعـريف البيضاوي فيه نظر من وجـوه، منها ما تقدم وزاد قـوله (إن تقييـد إلا بغير الصفــة زيـادة في الحد غير محتــاج إليها.(134) ولكني بعـد هذا رأيت السبكي في جمع الجوامع عـرفه بتعـريف آخر هو قوله الاخراج بالا أو إحدى أخواتها من متكلم واحد.(135) ونقله ابن أبي شريف في حـاشيتـه عليه، ولم يعـرج أي منهما على تعـريف الشـهـاب القرافي، والظـاهر أنهما لم يطلعا عليـه، ولعل الأمر كذلك، لأنــه لم يورده في التنقيح وشرحه، وإنما أوردها في الاستغناء في أحكـام الاستثناء، وهو ليس كتـاب أصول، وعـادة الأصـوليين غالبـا الـرجوع إلى كتب الأصــول لا إلى غيرها.

لكن ابن جـزي الكلبي الأندلسي تنبـه إلى هذه التعـريفات واقتبس منهـا فقـال في تعريف الاستثنـاء: (هــو إخــراج الأول عما دخل فيـه الثـاني بإلا ونحوهــا، وقيل هو إخراج بعض مــا يتوهم دخـوله في اللفظ الأول بأدوات الاستثنــاء مع مـــا بعـدهــا حتى يصل بما قبلهـــا... وبعـد أن أورد بعض محترزات التعـريف كان منهـا عنده أن قـولنـا إخراج الأول عما دخل فيـه الثاني خـرج ما ليس الثــاني فيه من جنس الأول، وهــو الاستثناء المنقطع، فالحد صحيـح على أساس أن الاستثناء المنقطـع خارج لأنــه مجاز، أما إذا اعتبرناه حقيقة، فيزاد في الحد أو ما يعرض في نفس المتكلم والسامع ليشمل المنقطع).(136) هــ/.

---

133) الإبهاج في شرح المنهاج ج 2 ص 144.

134) الأسنوي على المنهاج ج 2 ص 407.

135) حاشية ابن أبي شريف على المحلى على جمع الجوامع ج 2 ملزمة 1 ص 8.

136) ابن جزي تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 80 تحقيق الأستاذ فركوس.

وهذه الزيادة التي أشار إليها ابـن جزي هو قول الشهاب في الاستغناء في تعريفـه الذي جعله شـاملا للمتصل والمنقطع إخراج بعض الجملـة أو ما يعرض في نفس المتكلم...(137) إلخ.

ولكن محقق تقريب الوصول لم ينتبـه إلى أن هذا تعريف الشهاب وإن ابن حزي أخذه منـه، فنسب الاقتباس من ابن جزي إلى السعـد في حواشيه وليس كذلك،(138) وإنما هـو من كـلام الشهــاب، وابن جـزي في تقـريب الوصول أكثر من الأخذ من التنقيح وشرحه.(139)

أما صـاحب عنوان التعـريف بأسرار التكليف وهو الشـاطبي رحمه الله فإنه حين أراد تعريف الاستثناء لم يعرج على شيء من هذه التعاريف أصلا. بل أنكر أن يكون الاستثناء هـو إخراج بعض الجملة أو إخراج الأول أو غير ذلك بما يفيد نوعا من إخراج بعض الكلام: جملة أو جزء أو غير ذلك، وإنما قـال الاستثناء المتصل في الحقيقـة ليس بإخراج لشيء، بل هـو بيان لقصـد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يفهم السامع منه غير ما قصد، فكان الكلام بعد الاستثناء هـو وضع آخر، عرض حـالة التركيب، فمن قال عشرة إلا ثـلاثة فإنه مرادف لقولك سبعة.(140)

والذي يهمنا من هذا كله.

أولا أن الشهاب القرافي تميز بتعاريف خـاصة للاستثناء متصلا كان أو منقطعا على القول بأن المنقطع حقيقة لا مجاز.

ثانيـا أن هذه التعـاريف تمثل تطورا فكـريا عند الشهـاب من النقل إلى التأصيل والاستقلال والتمييز.

---

137) وقد سقناه قريبا.

138) انظر تقريب الوصول ص 80 وما بعدها.

139) لقد بينـا في غير هذا المكان أن ابن جـزي يكاد يكون في كتـابه ملخصا للتنقيح وشرحـه ومثلنا لذلك بأمثلة كثيرة في بابها.

140) الموافقات ج 3 ص 287.

ثالثـا أن هذه التعاريف اقتبس منهـا بعض من جاء بعده كـالسعد وابن جزي، وأن بعض المتأخرين عنه من غير مذهبه لم يطلعوا عليها.

سادسـا: رأيه في إطلاق المشتق كاسـم الفاعل باعتبار الأزمنـة وما انفرد به في ذلك :

تأصيل المسألة.

1 - وقع الخلاف بين أهل اللغــة في الاشتقـاق من حيث هــو، هل يجوز أم لا يجـوز :

وقد نقل هذا الخلاف القرافي نفسه في شرح المحصول حيث قال: قال ابن الخشاب في الاشتقاق ثلاثة مذاهب.

جوازه مطلقا قاله ابن درستويه.

ومنعه مطلقا قالـه نفطويه، ورأى أن الجميع **موضوع، والمشهور** أن في الكلام مشتقا وغير مشتق.(141)

2 - معنى الاشتقـاق في اللغة الاقتطـاع، فشققت: معنـاه، اقتطعت، وفي الاصطلاح، عرفه البيضاوي في المنهاج بقوله:

رد لفظ إلى آخـر لموافقتـه لـه في حـروفـه الأصليـة ومنـاسبتـه لـه في المعنى،(142) فإذا قلنـا ضرب، وهـو فعل مـاض، وقلنا ضـارب، وهـو اسم فاعل، وجدنا تناسبا بين الحروف الأصلية لكل من الكلمتين، وإذا رجعنا إلى ضـارب، وجـدنـا معنـاه آت من ضرب ويمكن رده إليـه، وإذن المعنى في الكلمتين مناسب بعضه لبعض، وأن أحدهما مأخوذ من الآخر، ومن شروط، صدق المشتق صدق أصلـه، وهو المشتق منه، فلا يصـدق ضارب مثلا على ذات، إلا إذا صدق الضرب على تلك الـذات، سواء كـان الصدق في الماضي أو

---

141) شرح المحصول ج الأول.

142) منهاج البيضاوي شرح الإبهاج.

الحال أو الاستقبال).هـ/ وهـذا المعنى هو الذي قال فيـه الشـهاب كل محل قـام بـه معنى، وجب أن يشتق لـه من ذلك المعنى لفظ، ويمتنع الاشتقـاق لغيره،(143) وإذا الاشتقاق يكـون من نفس المعنى والصفـة القائمة بـالمحل، فإن كـان باعتبـار قيام المعنى بـه في الحال، كتسمية الضـارب ضاربـا في الـوقت، والحالة التي كـان متلبسا بها بـذلك الفعل، كـان الإطلاق حقيقيـا إجماعا، وإن كان قيام ذلك المعنى وتلك الصفـة بالمحل المشتق له من المعنى ذلك الفظ، يتعلق بـالمستقبل، أي باعتبـار ما سيكون أو يـؤول في المستقبل، كتسميتنا العنب الـذي هو بين أيدينا بتلك الحالـة خمرا، لأنه سيكون خمرا فهو إطلاق مجازي إجماعا.

وإن كان بـاعتبار مـا كان عليـه في الماضي كما إذا كان سبـق أن حدث الضرب من شخـــص في الـماضي وأطلقـنا عليـه نحـن بعـــد أن مضى على ذلك الفعـل مـــدة من الزمـن: اسم ضـــارب، فهـل هــو حقيقة أو مجاز ؟ هذا موضع الخلاف.

الشهاب ورأيه في ذلك :

ذهب الشـهاب إلى أن الصـحيح هو إطلاق اسـم المشتق كضارب مثلا على الزمن الماضي مجاز وليـس حقيقة، **ولكن في حالة مـا إذا كان هذا المشتق محكوما به.**

أما إذا كان متعلق الحكم وليس محكوما به، **فهو حقيقة مطلقا،** وقد دافع عن هذا الرأي وانفـرد به واحتج له حتى عد له مذهبـا خاصا به(144) قال الشـهاب في بداية رأيه هنالك سؤال لم أر من أجاب عنه، ولا التفت إليه: وتقريره كما، قـرره في شرح المحصول (هـذه الأزمنة الثلاثة باعتبار الحال

143) شرح التنقيح ص 47.

144) انظر ما قالـه في اعتباره مذهبا للشــهاب : الشيخ الطاهـر ابن عاشور في شرح التنقيح ص 50 من الجزء 1.

أو المستقبل أو الماضي إنما هي بالنسبة إلى زمن الإطلاق، فعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿**اقتلوا المشركين**﴾، وقوله: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾، ﴿**الزانية والزاني، فاجلدوا**﴾، وأشباه ذلك من نصوص الكتاب والسنة، لا يتناول الكائن في زماننا من هذه الطوائف إلا بطريق المجاز، لأن الإطلاق كان زمن نزول الوحي، وزمننا نحن بالنسبة لنا الآن مجاز، فلا يتناول اللفظ من لم يكن في زمن الوحي وكان بعده بدهر، إلا بطريق المجاز، فيتعذر الاستدلال علينا بهذه الآيات وأمثالها، لأن الأصل عدم المجاز في كل واحد منها. فيفتقر في كل دليل إلى دليل آخر يدل على التجوز إلى تلك الصورة، فتتوقف عليها الأدلة السمعية كلها. وهو خلاف الإجماع، بل أجمع العلماء على أن هذه الألفاظ حقائق في هذه المعاني، فكيف تتصور هذه المسألة، وكيف يجمع بينها وبين هذه القواعد الإجماعية. هذا هو السؤال الصعب الذي قال بأنه لم يرى أحدا أجاب عنه. وجوابه هو موضع التفرد والتميز، أو هو مذهبه المتفرد به على حد قول الشيخ الطاهر ابن عاشور رحمه الله. وجواب الشهاب في هذا كما أورده في (النفائس) و(شرح التنقيح) أن المشتق على قسمين :

- محكوم به.
- ومتعلق الحكم.

فالمحكوم به نحو زيد صائم أو مسافر، فزيد محكوم عليه بالسفر والصيام، وصائم ومسافر، لفظان مشتقان، محكوم بهما على زيد، وإذن فالمشتق محكوم به.

أما متعلق الحكم نحو أكرم العلماء فليس هنالك حكم بأن أحدا عالم، بل الحكم ينصب على وجوب إكرام من اتصف بهذه الصفة دون أن يكون هنالك معين حكم عليه، وإنما العلماء في هذا المثال، متعلق الحكم لا محكوم عليهم.

والمراد بالتساؤل في هذه المسألة كما قال الشهاب: هو المشتق إذا كان محكوما به، أما إذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا، من غير تفصيل، فالله تبارك وتعالى لم يحكم في تلك الآيات على أحد بأنه سرق، أو زنا، أو أشرك، بل حكم بوجوب القطع والقتل والجلد فقط، وهذه الطوائف متعلق الأحكام، فاندفع الإشكال عن نصوص الكتاب والسنة بتخصيص الدعوى، مع أن كل من رأيته يتحدث عن المسألة يذكرها عموما وهو باطل).(145) انتهى ملخصا من نفائس الأصول.

هذا المذهب الذي تفرد به الشهاب وكان من اختياراته انقسم فيه المحققون من الأصوليين كما يقول ابن أبي شريف(146) إلى قسمين، منهم من سلم التخصيص. وزعيم هذه الطائفة الأسنوي، وكلامه في شرح المنهاج معلقا على ما قاله البيضاوي، من أن المشتق إذا اطلق باعتبار الحال، أو كان المعنى موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق، وإن كان باعتبار المستقبل فهو مجاز اتفاقا، كقوله تعالى : ﴿**إنك ميت**﴾، وباعتبار الماضي ففيه ثلاثة مذاهب، قال الأسنوي (إن ما قاله المصنف وغيره محله إن كان المشتق محكوما به، كقوله: زيد مشرك، أو زان، أو سارق. فأما إذا كان متعلق الحكم كقوله، السارق تقطع يده، فإنه حقيقة مطلقا كما قال القرافي.(147)

وهكذا نرى الأسنوي استشهد بكلام الشهاب ونقل كلامه في تعليقه مسلما له.

أما الجانب الآخر من المحققين كما سماهم ابن أبي شريف فزعيمهم التقي السبكي وابنه تاج الدين، ونص كلام ابن شريف في ذلك (وأجاب

---

145) نقلت هذا الكلام بتلخيص الشيخ جعيط في شرحه على التنقيح وليس بتلخيصي لأنني رأيته أقدر على تلخيص كلام الشهاب من نفائس الأصول مني فأخذت تلخيصه انظر شرح التنقيح للشيخ جعيط ص 165 و166 ج 1.

146) انظر حاشية ابن أبي شريف على المحلي على جمع الجوامع ج 1 ملزمة 22 ص 1.

147) انظر الأسنوي على المنهاج ج 2 ص 61 و92.

المخالفون لكلام القرافي وقدوتهم في ذلك الشيخ التقي السبكي، فإنه أبقى اسم الفاعل على عمومه وقال: المراد بالحال **حال التلبس بالمعنى** أي حال تلبس الفاعل بمعنى المشتق منه، وإن تأخر تلبسه به عن النطق بالمشتق، فيما إذا كان محكوما عليه، لا حال النطق به المقارن لتلبس الفاعل بالمعنى كما زعم القرافي، وهو أخص من حال التلبس، قال: وإنما سرى الوهم للقرافي من اعتقاده أن الماضي والحال والمستقبل، بحسب زمان إطلاق اللفظ، والقاعدة صحيحة في نفسها، ولكن لم يفهمها حق فهمها، والذي يوضح ذلك أن يقال اسم الفاعل ونحوه، يدل على شخص متصف بالمصدر المشتق منه، ولا دلالة له على الزمان إذا أريد الثبوت، بل هو كلفظ أسد وإنسان في الدلالة على الزمان، فمعنى ضارب مرادا به الثبوت أي شخص متصف بالمصدر المشتق بضرب صادر منه، وعلى ذلك حملت النصوص: ﴿**الزانية والزاني فاجلدو**﴾، ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا**﴾: ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾...(148) هـ/ وما نقله ابن أبي شريف عن السبكيين أشار إليه التاج في الأشباه والنظائر(149) فقال مسألة اسم الفاعل وسائر الأسماء المشتقة... حقيقة في الحال، **ونعني بالحال تلبس الفاعل ونحوه** واتساله بالمعنى المشتق منه... وهذا فصل معروف بالإشكال، أطال الشيخ الإمام (أي والده) في تقريره وتحريره عند تفسير قوله تعالى : ﴿**إن المتقين في جنات النعيم**﴾، وذكر ما شذ به أبو العباس القرافي وذهب إليه، من أن المؤمن أنما هو بحسب إطلاق اللفظ، وما أورده على نفسه من لزوم أن تكون الآية ونظائرها مجازا فيمن اتصف بالصفة قبل نزولها وما أجاب به. (انتهى كلام التاج ملخصا). ثم جاء حلولو في آخر القرن التاسع وساند السبكيين فبعد أن أورد كلام الشهاب بادئا له بقوله: (وهذا التعريف أي باعتبار كون

---

148) ابن أبي شريف في مكان السابق.

149) الاشباه والنظائر لابن السبكي ج ص 81.

المشتق محكوما به أي بكونه مجازا، أما إن كان متعلق الحكم فحقيقة مطلقة، قال حلولو وهذا التفريق زعم القرافي أنه لم يسبق به وأنه متعين... وأعقبه بعد ذلك بكلام خصومه وسانده).(150)

وقد انتقل رأي الشهاب من الأصول إلى الفروع في المذهب، فأصحاب الفروع حين تقريرهم للفروع أصبحوا لا يغفلون مذهب الشهاب في المسألة، بل يقررون ذلك، أما تدعيما أو معارضة وهاك نصا يبين لك ذلك، ففي مواهب الجليل للحطاب(151) عند قول خليل، (فهل يرتجع من تنكح)، أورد هنالك تعريفين للرجعة لابن عرفة أحدهما له، والآخر ناقل له، ويهمنا التعريف الثاني الذي قال فيه (رفع إيجاب الطلاق حرمة المتعة بالزوجة بعد انقضاء عدتها)، ثم قال ابن عرفة وقول ابن الحاجب رد المعتدة عن طلاق ابتداء غير خلع بعد دخول ووطء جائز قبوله، قاصر عن الغاية، ويبطل طرده بتزويج من صح رجعتها بعد انقضاء عدتها، **إلا أن الاسم المشتق محكوم عليه لا به،** انتهى كلام ابن عرفة وفسر الإمام الحطاب قول ابن عرفة أنه يعني أن حد ابن الحاجب غير مانع لأن المعتدة مشتق محكوم عليه، **يشير إلى ما ذكره القرافي من التفصيل بين أن يكون الوصف محكوما به حقيقة في حال التلبس بالتعلق فقط،** أو يكون محكوما عليه فيكون حقيقة في الأحوال الثلاثة، ثم قال الحطاب : وقد رد عليه ابن السبكي ذلك) هـ/، وقول الحطاب يشير ابن عرفة إلى مذهب القرافي، في ذلك دليل واضح على أن مذهب الشهاب أخذ طريقه إلى تقريره في الفروع وانتشر وعمل به. أو عورض.

ثم جاء بعد الحطاب وابن عرفة: الشيخ بناني في حاشيته على الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، فأعطى للمسألة جدة ورونقا بالتوسع فيها وتلخيصها والزيادة في إيضاحها، والاستشهاد لها، تابعا في

---

150) حلولو شرح التنقيح ص 44 و45 بهامش شرح التنقيح للشهاب.

151) مواهب الجليل للحطاب ج 4 ص 99.

ذلك رأي السبكي الأب والابن مع زيادة تفصيل. وأنا أنقله هنا على طوله لما فيه من بيان لرأي أحد متأخري المالكية المغاربة من جهة، ولبيان عدم تعصب المالكية على العموم لآراء أصحابهم في المذهب، قال الشيخ بناني: (اعلم أن مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما، متصفة بالمعنى المشتق منه، من غير اعتبار زمان في ذلك المدلول فالقائم مثلا، مدلوله، ذات ما، متصفة بالقيام سواء كان ذلك القيام، حاصلا في الزمن الماضي، أو يحصل في الزمن المستقبل، أو حاصلا في زمن النطق بالمشتق، فالزمن غير معتبر في مفهوم المشتق، بل المعتبر ثبوت معنى المشتق منه لذات المشتق، ولذا قال عبد القاهر في دلائل الإعجاز إنه لا دلالة لقولنا زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد، وقد يقصد به الحدوث لمعونة القرائن فيكون الزمان ملحوظا فيه.

ولاشك أنه إذا أطلق بالمعنى المتقدم، وهو كون مدلوله ذا تاما، متصفة بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان في مدلوله، كان متناولا حين الإطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف باعتبار ذلك الاتصاف، أي باعتبار حالة قيام تلك الصفة بالذات بالفعل، وإن تأخر الاتصاف المذكور عن زمن الإطلاق أو تقدم، لأن الزمن غير معتبر في مدلوله كما مر، فإذا قيل الزاني عليه الحد، كان معناه تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت بالزنا باعتبار اتصافها به، أي حالة قيام الزنا بها، وإن تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم، فالحال التي يشترط كون الإطلاق باعتبارها، ملابسة المشتق لمعنى المشتق منه، وقيام ذلك المعنى به بالفعل، فقول المصنف (أي صاحب جمع الجوامع) حقيقة في الحال، أي حقيقة في المتلبس بالمعنى حال تلبسه به، سواء كان ذلك التلبس في حال النطق أو في الحال التي قبله أو في التي بعده، وليس المراد بالحال، حال النطق، ولا مطلق حال، بل الحال التي يكون الإطلاق باعتبارها وبحسبها،

وهي حال قيام معنى المشتق منه بالمشتق، فقوله تعالى : ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾، معناه كما مر تعلق القطع بكل من اتصف بالسرقة حال تلبسه بها، فيشمل من كان متصفا بذلك وقت نزول الآية، ومن كان متصفا بذلك قبلها، ومن سيتصف بذلك بعد نزولها باعتبار حالة اتصافه بذلك وقيام معناه به، لأن الإطلاق منظور فيه لحال التلبس لا للزمان، ولا يشمل من لم يتصف بالسرقة حال نزول الآية، بعد نزلوها باعتبار حالة اتصافه بذلك وقيام معناه به، لأن الإطلاق منظور فيه لحال التلبس لا للزمان، ولا يشمل من لم يتصف بالسرقة حالة نزول الآية باعتبار عدم اتصاف الآية، ولكنه سيتصف بذلك في المستقبل، إطلاقا حقيقيا، فزيد الذي لم يباشر السرقة حال نزول الآية، لم يكن مشمولا لها، فإذا باشر السرقة، كان مشمولا لها مطلقا عليه السارق إطلاقا حقيقيا... والحاصل أن الوصف حيث قلنا إن الزمن غير معتبر في مفهومه يكون متناولا حقيقة عند الإطلاق، كل من قام به ذلك الوصف، سواء قام به الآن، أو في الماضي، أو يقوم به في المستقبل، وأما إن استعمل في الزمان بأن أريد منه الحدوث كما مر، فإن أريد به المتصف بالوصف في ذلك الزمان كان حقيقة، وكقولك زيد ضارب غدا، أو أمس أو الآن، وإلا فمجاز، وبما قررناه اندفع هنا ما للعلامة من النظر انتهى)،(152) ولاشك أنه يقصد بالعلامة (التفتزاني).

وإذا لاحظنا هذا الرأي لمالكي توفي متأخرا كما بيناه في باب السند يكون واضحا بذلك أن مذهب الشهاب في الوصوف المشتق كاسم الفاعل أخذ من الجدل والقبول والرد ومن التأثر والتأثير زمنا استغرق قرونا طويلة، ولعله إلى الآن لم يحسم فيه النزاع كما نلاحظه في رأي الشيخ الطاهر بن عاشور الذي يذهب إلى معارضة مذهب الشهاب فيما ذهب إليه وكذلك الشيخ جعيط

152) حاشية الشيخ بناني على المحلي على جمع الجوامع ج ص 215.

الذي عـارض رأي الشهاب ونقل تأييدا لـرأيه رأي صاحب الآيـات البينات الذي يؤول إلى دفع سؤال الشهاب وإشكاله.(153)

والذي يهمنا من هذا التدرج التأريخي لرأي الشهاب ومذهبه هو أنه أخذ طريقه لفروع المذهب من جهة وأنه استمر الأخذ والرد في رأيه حتى عصرنا الحاضر حيث انتهى ذلك إلى الشيخ الطـاهر بن عـاشور المتـوفى سنة 1974 الذي يعتبر بحق آخـر عمالقة مذهب مـالك فالمسألة إذن امتـدت من القرن السـابع إلى ما بعـد منتصف القرن العشرين والقـول فيها لم ينتـه إلى رأي حاسم وكفى بذلك تأثيرا للشهاب فيمن بعده.

الفرع الثاني:

بعض ما انفرد به الشهاب من القواعد الأصولية:

أولا النكرة في سياق النفي هل تعم على الإطلاق ؟ ورأي الشهاب في ذلك.

تأصيل تاريخي للمسألة:

من أوائل من أصل ونقل أن النكرة في سياق النفي تعم، واستدل لها هو صاحب (البرهان) إمام الحرمين فيما نعلم، وقـد يكون سبقـه إلى ذلك سابق ولكن ذلك مبلغ علمنا، نفهم هـذا من السياق الذي أورد فيـه إمام الحرمين الكلام عنها، فقد بدأ الكلام بقوله في البرهان (قال أصحاب العموم النكرة في سياق النفي تعم، وفي الإثبـات تخص، فلابد من تفصيل القـول في الطرفين عندنا.

فأما قولهم النكـرة في الإثـبات تخص، فغيـر مطـرد، فإن النكرة الواقعة في سيـاق الشرط محمولـة على العمـوم في قـول القائـل من يأتنى بمال أجـازه.

---

153) انظر شرح الشيخ جعيط على التنقيح ج 1 ص 169.

والسبب فيــه، أن النكــرة إنما عمـت في النفي لأنها في نفسهـــا ليست مختصة بمعنى في قول القائل: ما رأيت رجلا، والنفي لا اختصاص له، فإنه نقيض الإثبات، فـإذا انضم النفي إلى التنكـير اقتــضى اجتماعهما العموم، والشرط لا اختصاص لـه، بل مقتضاه العموم، فأما قـولهم النكرة في النفي تعم ففيـه تفصيل لطيـف، فأقـــول، إذا قال القائــل ما رأيت رجــلا فهـذا ظاهر في نفي **الرؤيــة عن جـنس الرجـــل، والتأويــل** يتطـرق إليه، قال سيبويـه يجـوز أن يقـول القائــل ما رأيت رجـلا وإنما رأيت رجالا، وإذا كـان ينتظم الكـلام على هـذا الـوجـه فليس التنكـــير مع النفي في **اقتضاء العموم غير قـابل للتأويل**، ووجـه تطــرق الاحـتمال إليه، الـذي نبـهنا عليه، فإذا قــال القائـل ما جـــاء من رجـل لم يتجـه فيـه إلا التعميـم فإن من، وإن جـــرت، زائـدة فهـي مؤكـدة للتعميم قاطعـــة للاحـتمال الـذي نبهـت عليـه).(154) هـ/.

وعنه أخذ الناس أن النكرة في سياق النفي تعم، معتمدين في ذلك على ما استدل به من دليل نقلا عن سيبويه.

فهو قد أصل المسألـة واستدل لها، بكلام سيبويه وهذا هــو الفرق بينه وبين من قبله على ما استطعنا أن نتوصل إليه.

وقـد تمسك النــاس بهذا، إلى أن جـاء الشهـاب فـرأى أن هـذا التعميم لاينسجم مع القواعد، حيث **وجد بالاستقراء** أن كثيرا من المواضع وقع أن وجدت فيها النكرة في سياق النفي ولكنها لا تعم.

وقد أتى على ذلك بأمثلة كثيرة في (العقد المنظوم في الخصوص والعموم)، حيث قــال: قد تكـون النكـرة في سياق النفــي ولا تعم عند القــائلين بصيغ العموم.(155)

---

154) البرهان ج 1 ص 337 لإمام الحرمين.

155) العقد المنظوم في الخصوص والعموم الباب الرابع عشر ص 379.

أحدها إذا كانت في سلب الحكم عن العمومات نحو قولنا: (ما كل أحد يصحب، ومرادنا أن بعض الناس لا يصلح للصحبة، فهي سالبة جزئية لا سالبة كلية. والعموم هو السالبة الكلية. نحو لا رجل في الدار، وكذلك قولنا ليس كل عدد زوجا، أي بعضه ليس كذلك فهو سلب في بعض أفراد العدد، لا في جميع أفراده، وكذلك ليس كل حيوان إنسانا. ونظائره كثيرة جدا وليس فيها إلا السلب عن البعض، واشتراك الجميع في أنه سلب للحكم عن العموم، ولا حكم بالسلب على العموم. وكأنا تخيلنا قائلا يقول كل عدد زوج وحكم بذلك على العموم، فقصدنا أن نسلب حكم الزوجية عن هذا العموم، بخلاف قولنا لا شيء من الخمسة بزوج. فإنا حاكمون بسلب الزوجية عن جميع أفراد الخمسة، فنحن حاكمون بالسلب على العموم، وقولنا كل عدد نكرة لأن لفظ كل نكرة وقد أضيفت إلى النكرة، والمضاف إلى النكرة نكرة، فيكون اللفظ نكرة في سياق النفي مع أنه لا عموم فيه، وهذا من خصائص كل، أنه متى تقدمه النفي كان كلا لا كلية وإن الحكم بالسلب حينئذ إنما هو على المجموع من حيث هو مجموع، لا على كل فرد منه، بخلاف إذا كان السلب متأخرا عنه لا ينوي به التقديم نحو قول الشاعر :

«قد أصبحت أم الخيار تدعى   علي ذنبا كله لم أصنع»

برفع كل، فإن المبتدأ له صدر الكلام فلا ينوي تقديم النفي عليه، بخلاف لو نصبت لكان مفعولا متقدما على عامله، والأصل في عامل المفعول أن يتقدم عليه، وهذا هو السر في عدول الشاعر عن النصب، مع أن الفعل مفرغ للعمل مقدر بمن أن ينصب، فيكون السلب إنما ورد على الكل من حيث هو كل وذلك لا يمنع أنه صنع البعض بل مفهومه أنه يقتضي فعل البعض وهو مناقض للبراءة المطلقة التي هي مقصوده.

القسم الثاني مما يستثنى من النكرة في سياق النفي، النكرة إذا كانت مرفوعة مع لا، نحو لا رجل في الدار بالرفع فإنه جواب لمن قال هل في الدار رجل واحد، فيقال له لا رجل في الدار بل اثنان فهو سلب لوجود الرجل بوصف الوحدة، لا له من حيث هو هو، فهو سلب جزئي لا كلي. مع أنه نكرة في سياق النفي، كذلك نص عليه النحاة، قاله سيبويه وابن السيد البطليوسي في إصلاح الخلل في شرح الجمل... ونص عليه أنه لا يعم بخلاف إذا نصبت النكرة مع لا، نحو لا رجل في الدار فإنها تعم ؟ وقال النحاة هو جواب لمن قال هل من رجل في الدار، فسأل عن مطلق مفهوم الرجل فقلت له لا رجل في الدار أي هذا المفهوم ليس في الدار، فكانت سالبة كلية وهذا هو العموم، قالوا: ولذلك المفهوم ليس في الدار، فكانت سالبة كلية وهذا هو العموم، قالوا: ولذلك ثبتت النكرة مع لا، لتضمنها معنى من التي هي في كلام السائل، بخلاف الأول إنما سأل عن الرجل بوصف الوحدة لا عن مطلق الرجل.

القسم الثالث الذي استثنى من النكرة في سياق النفي فلا تكون للعموم، النكرات الخاصة، قال الجرجاني في شرح الإيضاح واعلم أنه يقع من الحروف ما هو عامل لفظا ومعنى، نحو من في النفي تقول ما جاءني رجل، ولا يوجب ذلك استغراق الجنس حتى تقول: ما جاءني رجل بل أكثر، فإذا دخلت من فقلت ما جاءني من رجل أفادت استغراق الجنس حتى لا يجوز أن تقول ما جاءني من رجل بل أكثر، فقد عملت في اللفظ وغيرت المعنى، إلا أنها لم تبطل معنى الفاعلية، ولا يخرج رجل عن كونه محتملا إسناد الفعل إليه هذا نصه.(156) وهو تصريح بعدم العموم في قولنا ما جاءني رجل وكذلك نص عليه الزمخشري في مثل قوله تعالى : ﴿**مالكم من إلاه غيره**﴾ أن العموم مستفاد من لفظ من ولو قال مالكم إلاه غيره لم يحصل العموم،

156) أي كلام الجرجاني.

وهي في هذا الضرب مفيده للعموم، بخلاف قولنا ما جاءني من أحد، هي مؤكدة للعموم لا مفيدة له ثم قال واستقراء كلام النحاة يقتضي أن النكرات الخاصة لا يحصل بها عموم في النفي وهذا النوع كثير جدا، فيخرج من هذه الدعوى وهي قولنا النكرة في سياق النفي تعم كيف وجدت.

والذي يتحقق، أن العموم إنما يحصل من النكرة في سياق النفي إذا كنت النكرة من النكرات الموضوعة للأجناس العالية نحو شيء، واحد، أو يراد بها ذلك، وأن اشتقاق اللفظ يقتضي أخص من ذلك. هذا ملخص كلام الشهاب في رأي من تقدمه.

وإذن من خلال هذه النصوص فقد ثبت أن هنالك خلافا في كونها تعم أم لا. فلابد من تحرير محل النزاع في نظر الشهاب حتى يعرف السبب.

تحرير المسألة بناء على رأي الشهاب :

قال الشهاب بعد أن أورد ما أورد فكيف الحيلة في ضبط هذه الدعوى أي أن النكرة في سياق النفي تعم مع هذه المخصصات التي دخلتها، وكلها نكرات في سياق النفي.

والذي رأيته أن أقول ههنا: قال النحاة في التصغير والنسب، هو على قسمين مسموع ومقيس، فكذلك ههنا النكرة في سياق النفي على قسمين، مقيس ومسموع، فالمقيس النكرة المفردة المثبة مع لا، فهذا هو مطرد أنه للعموم، نحو لا رجل في الدار ومطولا(157) منصوبا نحو لا سائق إبل لك، أولا ثالم عرض لك، فهذا قياس مطرد، والمسموع ما عدا ذلك... إلا ما أشاروا إليه بالمعنى، نحو شيء، وموجود، ونحو ذلك من الأجناس العامة، ويعرض عن كل ما هو أخص منها، فتحرر الدعوى على هذه الصورة ولا تعم، وتطلق في موضع التفصيل، ولا سيما مع هذا التخصيص العظيم الذي

157) كلمة غير مقروءة وإنما حاولت حكاية حروفها.

لا يليق مثله بكلام العقلاء المحققين، **لاسيما في تمهيد القواعد الكلية**، مع أن إمام الحرمين في البرهان قال إن سيبويه قال إذا قلت ما جاءني من رجل فهو يؤكد العموم يعني لفظ من، وإذا قلت ما جاءني رجل فاللفظ عام **وهذا خلاف نقل الجماعة.**

وكشفت عن ذلك في كتاب سيبويه، وسألت من هو عالم بالكتاب معرفة جيدة، فقال لا أعلم سيبويه، قال هذا، وأنا أيضا ما وجدته في الكتاب،(158) هذا رأي الشهاب في العقد المنظوم وهو من آخر كتبه إن لم يكن آخرها لكن المتأخرين افترقوا في هذا الرأي على طرائق.

فالزركشي في تشنيف المسامع قال: (إنه رأي مردود وكلام الأئمة على ظاهره، وهي عامة، في كل مواردها لكن تتفاوت، وبه يجمع بين كلام الأصوليين والنحاة، فإن بنيت على الفتح فالعموم فيها نص، وإن لم تبن على الفتح فإن كانت مع من، نحو ما جاءني من رجل، فكالأولى ولا خلاف في ذلك، وإنما الخلاف في أن العموم هل استفيد من دخول من، أو كان موجودا قبلها.

وإن كان عاملة عمل ليس، نحو لا رجل في الدار قائما، بنصب الخبر، فهذا **موضع الخلاف الذي ظنه القرافي وليس كذلك، بل الصواب القطع بأنها للعموم**، لكنه فيها بطريق الظهور، وساعد على ذلك قول سيبويه الذي حكاه إمام الحرمين في معاني الحروف عنه، ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته، ويحمل كلام من قال أنها ليست للعموم كالجرجاني والزمخشري في هذه الحالة أنه أراد ليست نصا).(159) هـ/.

وأنت ترى أن الزركشي اعتمد في رد رأى الشهاب القرافي على ما ذكره سيبويه على نقل إمام الحرمين وسترى قريبا ما في هذا.

---

158) انظر العقد المنظوم ص 163.

159) نقل هذا النص عن الزركشي الشيخ جعيط في منهج التحقيق والتوضيح ص 18 ج 2.

أما السبكي فقد قال في جمع الجوامع والنكرة في سياق النفي للعموم وصفا، قال المحلي بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من أن الحكم في العام على كل فرد مطابقة، وقيل لزوما وعليه الشيخ الإمام والد المصنف، هكذا عنده في مبحث العام والخاص ووافقه محشيه ابن أبي شريف.

أما في الابهاج فبعد أن قال بأن النكرة في سياق النفي تعم قال: ومما استدل به الإمام على أن النكرة في سياق النفي تعم: أنه لو لم يكن للنفي لما كان قولنا لا إلاه إلا الله، نفيا لدعوى من ادعى لها سوى الله تعالى.(160)

ثم قال بعد كلام: وقد تمسك القرافي في أن ما جاءني رجل لا يفيد العموم بقول الزمخشري في قوله تعالى : ﴿**مالكم من إلاه غيره**﴾، إنما استفيد العموم من لفظة من، ولو قال مالكم إلاه غيره لم يعم، مع أن لفظة إلاه نكرة وقد حكم بأنه لا يعم، وكذلك قوله تعالى : ﴿**وما تأتيهم من آية من آيات ربهم**﴾، قال إنما استفيد العموم من لفظة من، فمن تكون لإرادة العموم نحو ما تقدم، وتارة تؤكد العموم، كقولك ما جاءني من واحد ثم قال السبكي. وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن تأويله على أنها أربع مراتب، أدناها في إفادة العموم ما جاءني رجل لعدم دخول من، ولعدم اختصاص رجل بالنفي.

وأعلاها من جاءني من ديار لانتفاء الأمرين.

والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل وما جاءني أحد، فإن أراد الزمخشري ذلك صح كلامه، وإلا فهو ممنوع لأن قوله تعالى: ﴿**لا تجزي نفس عن نفس شيئا**﴾، مما لاشك في إفادته العموم، وليس فيه من واللفظ مختص بالنفي، وأيضا فإن النكرة تدل على المساهمة، ولا دلالة لها على قيد الوحدة، وإن كانت محتملة له والأصل عدمه.(161) ذلك رأي الشهاب، وهذا رأي المعارضين له.

---

160) الإبهاج في شرح المنهاج ص 104 من ج 2.

161) هذا الملخص من الإبهاج ج 2 ص 104 و105.

فلنعد إلى بحث أدلتهم التي استندوا إليها، وإلى طريقتهم في ذلك لمقارنتها مع أدلة الشهاب وطريقته في البحث.

فالشهاب القرافي أولا عمد إلى **استقراء كلام العرب** كما نقلنا ذلك سابقا، فوجد من الأمثلة ما لا حصر لها قد نصوا على أنها لا تعم، مع أنها نكرة في سياق النفي، وإذن فالقاعدة منخرمة بالاستقراء، والحال أن المخالفين اكتفوا بالنظر والتنظير، غاضين النظر عما أورده الشهاب من أمثلة لا حصر لها، فما هو جوابهم عن تلك الأمثلة كلها والحال أنها أمامهم مبسوطة. هذه نتيجة أولى أفادها استقراء كلام العرب الذي لم يرجع إليه من خالف الشهاب، ولا أجابوا عنه، وبها عزز رأيه، ثم إنه أمام هذا الاستقراء يبقى النقل الذي نقله إمام الحرمين عن سيبويه، والذي تمسك به السبكي ومن معه والزركشي. فما قيمته؟ وإذن قبل البحث عن وجه الجمع، يجب التحقق من النقل، لأن المنقول عنه حجة، والناقل، وإن كان من فحول العلم فقد يتطرق إليه الزلل بطريقة أو بأخرى. وإمام الحرمين حين ذهب إلى ما ذهب إليه كان دليله ما نقله عن سبويه، وهو قوله: قال سيبويه إذا قلت ما جاءني من رجل فهو يؤكد العموم يعني لفظ (من)، وإذا قلت ما جاءني رجل فاللفظ عام، مع أنه معارض بثلاثة أمور حتى قبل الفحص عن صدق النقل وصحته.

الأمر الأول أنه لا ينطبق على كلام الجماعة ونقلهم، كما قال:

الثاني أنه منخرم بما استخرجه من أمثلة كثيرة فيها النكرة في سياق النفي ولا عموم فيها.

ثالثا هو معارض بنقل آخر عن سيبويه كما استدل به الشهاب نفسه، وبنقل ابن السيد، وبرأي الزمخشري، وإذن لابد أن هنالك خلل ما في مكان ما.

فكان مما فعله الشهاب أنه عمد إلى تصحيح النقل عن سيبويه، هل ما نقله عنه إمام الحرمين سليما ؟ فإذا وجد سليما كان الانتقال إلى بحث آخر

لبيان سبب انخرام القاعدة التي أرادوها، وإذا لم يكن سليما فما استدل به وبني عليه غير قائم لأنه لا دليل فيه.

ولذلك عمد إلى كتاب سيبويه فاستقرأه، فلم يجد فيه ما نقله إمام الحرمين عنه، ولم يكتف بهذا، بل عمد إلى المختصين في كتاب سبويه يستشيرهم في هذا النقل الذي نقله إمام الحرمين، فأكدوا عدم وجوده، وذلك هو قول الشهاب(162) (وكشفت ذلك في كتاب سيبويه، وسألت من هو عالم بالكتاب معرفة جيدة فقال لا أعلم سيبويه قال هذا، وأنا أيضا ما وجدته في الكتاب) وإذن فقد ثبت أن دليل ما ذهب إليه إمام الحرمين من النقل عن سيبويه لا وجود له، فبقي الادعاء بدون دليل، وانخرمت القاعدة المنهجية المعروفة: إن كنت ناقلا فالصحة.

وإذا انهار هذا الدليل، إنهار معه التمسك بما بنى عليه، وأصبح قول الزركشي القائل بأن ما ذهب إليه القرافي مردود بما قاله إمام الحرمين عن سيبويه، هو المردود، لأن النقل لم يثبت عنه خلافا لما قاله إمام الحرمين، مع أن الزركشي اطلع على كتب الشهاب، ونص على أنها من مصادره في كتبه، أيكون للمتمذهب أثر في ذلك ؟

على أي حال، إن الشهاب لم يكتف بهدم ما بنى عليه مخالفوه رأيهم من دليل، وإنما اعتمد على أمور أخرى منها.

ما نقله عن ابن السيد البطليوسي.

وما نقله عن سيبويه مما يخالف ما ادعى من نقل إمام الحرمين عنه.

وما نقله عن الجرجاني أن الحرف فد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى.

وما نقله عن الزمخشري وغيره في قوله تعالى : ﴿**ما لكم من إلاه غيره**﴾. فلو قال مالكم إلاه غيره بحذف (من) لم يحصل العموم.

---

162) العقد المنظور ص 164.

ومـا نقله عن ابن السكيت في إصـلاح المنطق أن الألفاظ الملازمـة للنفي وهـي نحو الثلاثين هـي الموضـوعة للعموم وما عداها لا يفيد العموم.

وزاد الأسنوي المؤيد لقول القرافي أنه نقل عن المبرد أيضا. كل هذه الأدلة التي تنبيء عن نوع من الاستقـراء لكلام العرب ولعلماء العربيـة هو الذي جعل الشهاب القرافي يقرر له مذهبا خاصا في النكرة في سياق النفي عده له الأصوليـون رأيا خاصا بـه، ومذهبا لـه، نص على ذلك غير واحد حتى من المتأخرين جدا.(163)

ولست أفهم بعد هذا كلام ابن السبكي في الابهاج، فإنه حين عمد إلى رد مذهـب الشهاب، لم يعرج على مـا ثبت من عدم صحـة النقل عن سيبـويه، خلاف ما زعمه إمام الحرمين، ولا عما نقله عن ابن السيد والجرجاني، وما نقله الأسنوي بأنه كلام المبرد أيضـا، وما نقله عن ابن السكيت من الأمثلة المستقرأة، وإنما وقف عند قول الزمخشري وحـده قائلا وقد تمسك القرافي في أن مـا جاءني رجل لا يفيـد العموم بقـول الزمخشري في قـوله تعـالى : **﴿مالكـم من إلاه غـيره﴾.**

ثم راح من أجل هـدم ما ذهب إليـه القرافي، يفصل في كـلام الزمخشري ويقول بأنه مـؤول إلى مراتب أربعة، إلى آخر ما قال، ممـا يدل على أنه كان مراده تأييد الرأي المذهبي لا أقل ولا أكثر.

وإذا ثبت ما بيناه فإننا لا نبعد عـن القول إذا قلنا بأن مذهب الشـهاب: بأن مـا قيل من أن النكرة في سيـاق النفي تفيد العمـوم أكثره باطـل، قول تدعمـه الحجة والدليل، ومن أنكر عليـه ما قال، أما إنـه لم يطلع على أدلته، وأما إنه تعمد أن لا يناقشـها كما فعل ابن السبكي والزركشي.

فبقي رأي الشهـاب حجة إلى أن يثبت مـا يخالفـه ولم يثبت حتى الآن. ولعل قوة حجة الشهاب جاءتـه من طبيعة المنهج الذي اتبعه في البحث وهو

163) انظر كتاب الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة ص 168 للشيخ حسن بن محمد المشاط.

الاستقراء أولا، والرجوع إلى النصوص في مصادرها الأصلية للتحقق من النقل مهما كان الناقل، ولو كان إمام الحرمين وناهيك به، فهذا المنهج هو الذي جعله يصحح كثيرا من الآراء، وينفرد بكثير من الآراء، ويستقل في التفكير كثيرا من الاستقلال، دون التصريح بخروجه عن مذهب مالك وعدم الجهر بالخروج عن المذهب كانت ميزة عصره كما سنرى في آخر هذا الكتاب إن شاء الله وبالله التوفيق.

بقي أن نقول: لماذا تجشم الشهاب هذا الجهد المضني في البحث والاستقراء وفحص النقول ؟ إنه رأى أن هذا يمهد للقواعد الكلية وعدم القيام بمثل ذلك لمن كان يمهد للقواعد الكلية لا يليق بالمحققين من الفضلاء.(164) كما قال.

2 - رأيه في قاعدة الوسائل تتبع المقاصد :

هذه قاعدة أشار إليها في الفروق(165) وربطها بقواعد أصولية أخرى كالذرائع، ولكون المعاصي أسبابا للرخص، وبين قاعدة مقارنة المعاصي لأسباب الرخص، وكان له رأي خاص فيها امتاز به ونقل عنه ووقع الاستدلال به عند المتأخرين.

ولتوضيح هذه القاعدة بعض الإيضاح نقول: هنالك مقاصد قصدها الشارع في أوامره ونواهيه، وهنالك وسائل يتوصل بها إلى هذه المقاصد، وهذه الوسائل هي في حد ذاتها قد تكون لا شيء فيها. ولكن بالنظر إلى ما تؤدي إليه من الإفضاء إلى منهى عنه، أو إلى مأمور به، وهو في حد ذاته منهى عنه أو مامور به.

فالزنا محرم شرعا، هذا حكم معلوم من الدين بالضرورة، فهو داخل في الضروريات الخمس التي منها المحافظة على النسل، ولكن هنالك وسائل

---

164) العقد المنظور ص 163.

165) انظر الفرق الثامن والخمسين من الفروق.

تؤدي إلى الوقوع فيه، منها النظر إلى النساء، فإنه يؤدي إلى الزنا، فهل هذه الوسيلة محرمة باعتبارها تؤدي إليه، أم هي ليست محرمة ؟ مثال ثان لكل واحد من المسلمين حفر بئر ماء إن احتاج إلى ذلك، وحتى لو لم يحتج فليس في ذلك أي حرج، لأن ذلك في حد ذاتــه مشروع لا شيء فيه ولا حرج، ولكن حين يقوم البعض بحفــر هذه الآبار في طــرقات المسلمين من أجل أن يسقط فيها بعضـهم ويهلكـوا، فهلاك المسلمين حــرام، وما كــان وسيلة إليــه حرام أيضا، قال الشهاب في الفرق المذكور (وربما عبر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح أصحابنا (أي المالكية)، وهذا اللفظ هــو اللفظ المشهور في مــذهبنا، ولذلك يقولون سد الــذرائع ومعناه، حسم وسائل الفساد، ودفعا لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلــة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصــور، ومن هنا بنــوا عليــه قاعــدة وهــو أنه كلما سقط اعتبــار المقصد سقط اعتبــار الوسيلــة فإنها تبـــع له، هـــذا ملخـــص القــاعدة على وجه العموم).

لكن هذه القــاعدة: للشهاب القرافي رأي خــاص فيها، ذلك أنه قــال عنها ليست مطردة بل منخــرمة، خلافــا لما نسمعه عند عامــة الفقهاء، وما قــاله مبني على استقرائه أيضا للقواعد الفقهيــة حيث ثبت عنده أن هنالك أحكاما شرعية خارجــة عنها، منها الحلق أو التقصير في الحج، فإنه لابــد منه شرعا وحتى إن الــذي لا شعر في رأســه ألبتــة، فإنــه لابد من إمــرار الموسى على رأسه، مع أن امــرار الموسى على الرأس هــو وسيلة لإزالة الشعــر، من هنا ثبت له أن القــاعدة خولفت، فــأصبحت غير مطردة وإذن قول الفقهــاء، إنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، ليس مطردا، وقد مشــى على انخرام القاعدة كثير من فقهاء المذهب بعده في نقاشـهم ومناظراتهم وكان لها تأثير واضح فيهم.

وقد عثـرت أثناء مطالعتي على منـاظرة للإمـام الونشريسي مع شـخص آخر لم يذكر اسمه مع الأسف، سـاقها المقري في أزهار الرياض(166) حيث قال المناظر الآخر : وقد أفتى بعدم جواز الحج لعدم الأمن معتمدا على كلام عياض في ذلك، مقـارنا له بنفس الحال في عصر المفتي قـائلا كما هو الحال عندنا الآن: القاصد إلى الحج وإلى زيـارة قبره ﷺ من قطرنا ممنوع شرعا، فلا يبعد أن يكون ذلك في زمانه (أي القاضي عياض رحمه الله)، قال المفتي: لوجـود المانع المذكور في الـزمانين، والعلة في ذلك الالقـاء باليـد إلى التهلكة، انتهى كلام المفتي.

وتعقبـه الونشريسي في فتـواه هذه فقـال : إن قولكم ممنـوع شرعا فيـه تحامل على المذهب، لأن الذي عليـه الناس في انتفـاء السبيل الآمنة بـوجود المانع والقـواطـع فيهـا، إنما ينتهض إلى سقـوط فـــرض الحج، ويبقى على الاباحـة والندب والكـراهة. وأمـا منعه وتحريمـه فلا، خـلافا للشـذوذ، فلا يسعكم الاقتصار عليـه، وإن قلتم قصدنـا بالمنع الكراهـة، فخلاف الظـاهر ومما لا يخطر بالبال إلا بالأخطار...

فرد عليـه صاحب التأليف بقـوله : لعلكم أشرتم في قـولكم تحامل على المذهب إلى إعمال **القاعدة المشهـورة الجارية على ألسنة العلماء كثيرا في المجالس العلمية وغيرها من قولـهم الوسائل حكمها حكم المقاصد**، وكأن المقصود عنـدكم هـو الحج، والوسيلة هـــي الذهـاب، والقصد إليـه، فالحج عندكم لا يوصف بكـونه ممنوعا شرعـا في زماننا، وغايته سقـوط فريضة الحج كما صرحتم به لقيام الموانع والقواطع الموجـودتين في زماننا، وكلامكم هذا في غايـة الحسن والصواب، ويبقى الكلام في القاصـد والذاهب إلى الحج في وقتنا، فـوصفناه نحن بكـونه ممنـوعا شرعـا، لإلقائه بيـده إلى التهلكة، فقلتم: نحن نمنع الحج الـذي هـو المقصـود، فكـذلك في وسيلتـه التي هي

---

166) ج 4 ص 225.

الذاهب والقاصد، عملا بالقاعدة، فيتعين على هذا خطأكم وتحاملكم على المذهب على كل حال.

وهذه القاعدة سيدي **تعقبها الإمام العالم الدارك أبو العباس القرافي** رضي الله تعالى عنه **فضعفها ووهنها وعطلها عن الإعمال**، وسلك بها طريق الإهمال، لكونها خولفت في بعض الصور، ولم تطرد عنده لمعارض عارضها، حتى يقوم الدليل والبرهان على ذلك المعارض أنه مقصود به نفسه، وإلا فالقاعدة منخرمة عنده، قال رحمه الله في الفرق الثامن والخمسين ما نصه : تنبيه القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم **وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار موسى على رأس من لا شعر له فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود به في نفسه، وإلا فهو مشكل على القاعدة...** فإذا تقرر هذا وعلم صحته بعد الوقوف عليه، ظهرت براءتنا من التحامل على المذهب، وبقي كلامنا على ما هو عليه، محررا من أن القاصد إلى الحج أو إلى زيارة قبره ﷺ من قطرنا في زماننا ممنوع شرعا، وسلمنا والحمد لله بشهادة **من سلم له في العلم والدين والإنصاف والمعرفة.**

هذا رأي الشهاب في هذه القاعدة التي كانت دارجة على ألسنة الفقهاء إلى عهده، معتبرينها قاعدة مسلمة مطردة، بل ومازال الفقهاء إلى الآن يقولون بها رغم ما أوهنها به الشهاب من عدم الاطراد، والانخرام.

لكن هذا المذهب الذي ذهب إليه الشهاب وهو ظاهر السلامة أورث عندي إشكالا بين رأيين للشهاب.

وبيان هذا الإشكال أنه إذا كانت قاعدة: كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، منخرمة فلم كان يقول لو فرض خرق العادة في شخص فلا يحصل منه أبدا مما يعد من نواقض الوضوء أو الغسل، فإنه تجوز له الصلاة بدون وضوء، لأنه ليس هنالك ما يستلزم الوضوء، مادام لا يخرج

منه شيء مما يعد من نواقض الوضوء أو الغسل، وليس هنالك دليل خاص من كتاب أو سنة أو قياس يلزم بالوضوء. انتهى كلامه.

والإشكال الذي يرد في هذا المقام هل الشهاب اعتبر أن الوضوء تمحض لطهارة الخبث والحدث دون ملاحظة الناحية التعبدية فيه، فيكون في هذه الحالة طبق القاعدة كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة ولم يهملها. ويكون قد خالف ما ذهب إليه. من أن القاعدة منخرمة؟ وإذا كان لاحظ فيها التعبد فكان اللائق أن يقول بالوضوء والغسل في الشخص الذي فرض فيه ما قال، لأن القاعدة منخرمة، ولكنه لم يفعل، فيبقى الاشكال قائما.

مع أنه قال في إمرار الموسى على الرأس في الحج انخرمت القاعدة لدليل خاص. ولعل ما علل به هنالك غفل عنه هنا، وهو وجود الدليل الخاص، مما جعل الهلالي يتعقبه قائلا (بأن حالته تلك لا تسمى طهارة لأنها غير ناشئة عن الوضوء ونحوه، ولا يجوز له الإقدام على الصلاة إلا بوضوء، خلافا لما ذهب إليه الشهاب، مصرحا بأن هنالك دليل خاص يلزمه بالوضوء. وهو قوله تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾. الآية).(167) وعلى هذا كان اللائق أن يقول : مادامت القاعدة منخرمة في إمرار الموسى لدليل خاص، فهي منخرمة هنا أيضا لدليل خاص. وبذلك يتأكد انخرام القاعدة بأكثر من دليل أو لا يعتبرها منخرمة ويعملها في الجميع، أو يعتبر أن إمرار الموسى عن دليل والله أعلم. أم يكون الوضوء أو الغسل مثلا مقصود في حد ذاته، ووسيلة لغيره في نفس الوقت، وبذلك يكون نظر إليها من وجهين مختلفين وهو ما أوضحه الشاطبي فيما بعد ؟ قد يكون.

---

167) انظر ما طبع من نور البصر لأحمد بن عبد العزيز الهلالي ص 295 من الطبعة الفاسية.

3 – مذهبه في صيغ العموم وأنها إذا كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في أربعـة :

لعلنا نتذكر ونحن نتكلم عن الإمام القـرافي المعقولي المناظر، أننا في فصل المناظرات النماذج مثلنا من جملة ما مثلنا به هنـالك، ما قلنا عنه إنه مناظرة أو مناظرات وقعت بينه وبين زميله في الدراسة: الإمام ابن دقيق العيد، تقي الدين ونقلنـا كلام كل منهما من كتـابه (شرح العمـدة) بالنسبة لابن دقيق العيد. و(العقد المنظـوم في الخصوص والعمـوم) بالنسبـة للشهاب القـرافي. ودللنا هنالك بأدلـــة على المناظـرة بما حسبنا أنهـا كانت كافيـــة في الدلالة على ذلك.

أما الآن فـإننا نريـد بعـد أن نعطـي ملخـص رأيه ومذهبـه في ذلك، أن نبين صدى هذا المذهب عند الأصوليين بعده من مؤيديه ومعارضيه فنقول.

بـدأ الشهاب رأيـه هكـذا: قاعـدة العـام في الأشخاص مطلق في أربعـة، الأحوال، الأزمنة، البقاع، المتعلقات.(168)

فلنلاحـظ أولا أن الشهاب جعل ما ذهـب إليه (قاعدة) فكأنه يوحي بهذا الكلام وهذا المصطلح إلى أن رأيه ومذهبـه وقع النقاش فيه والتناظر، وسلم له ما أراد بعد أن استدل وناظر عنـه، حتى أصبح قاعدة مسلمة من قواعد الأصول. ولعل مـا سقناه من أدلة لـه فيما أشرنا إليه سابقـا، دليل على ما نقول: لأن من قواعـد الفضلاء حين يصل إلى رأي خاص به يقـدمه دعوى، وحين يدلي بدعواه يبدأ في البرهنة عليها ليقنع سامعيه، لكن الشهاب في هذه المسألة عكس الوضع، وصدر بما يفترض أنـه مجرد دعوى، على اعتبار أنه قاعدة، ثم بعد ذلك راح يذكر ما له عليها من براهين وأدلة، وذلك دليل أيضا على قوة حجته، حتى ارتفعت إلى مرتبة القـواعد والنظريات وطبقها في كتبه وآرائه وصار عليها باعتبـارها قاعدة من قواعـد الأصول، فيقول مثلا(169)

168) العقد المنظوم في الخصوص والعموم ص 265 من مخطوط الزاوية الحمزية.

169) نفس المرجع ص 401.

حين كان يقـررها ما ملخصه : إن الأربعـة المذكورة لا يدخلهـا العموم من جهة ثبوت العموم من غيرها، حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها، وقد مثل لذلك بعدة أمثلة : مثل قوله لأصومن جميع الأيام ولأصلين في جميع البقاع، ولا عصيت الله في جميع الأحوال. ولأشتغلن بتحصيل جميع المعلومات.

وبناء على هـذا فإذا قال اللـه تعالى : ﴿**اقتلوا المشركين**﴾، كان عاما في قتل كل مشرك، بحيث لا يبقى مشرك، ولا يـدل على أنهم يقتلـون في حالـة معينـة ككـونهم في حـالـــة الجوع، أو العطش، أو غير ذلك من الحالات. أو كونهم في حالة الـركوب أو الجلوس... وإنما يدل النص على قتل كل مشرك في زمان ما، وفي مكان ما، وفي حـال وقد أشرك بشيء ما، ولا يدل اللفظ على خصـوص يـوم السبت، ولا مدينـة معينـة من مـدن المشركين، ولا أن ذلك المشرك طـويل أو قصـير، ولا شركـه وقع بالصنم أو النجـوم أو غيرهـا. بل اللفظ مطلق في هذه الأربعـة. هذا ملخص رأيـه كما لخصه في شرح التنقيح وقد برهن عليـه في العقد المنظوم. لكن هل كان الشهاب مبـدعا في هذا دون سابق؟ أم كان هنـالك إشارات ممن قبله فتلقفها وأبدع منها قـاعدة ومذهبا له في ذلك ؟

تأصيل المسألة تاريخيا:

يرجع بعض الشافعية القول في هذه المسألة إلى ابن السمعاني في قواطع الأدلة وقد نقل ذلك الزركشي في تشنيف المسامع، ولكنه لم ينقل لنا نص ابن السمعاني.

ثم بعـد ابن السمعاني إن صـح عنه النقل نجـد الـرازي أشار إليهـا في المحصول إشـــارة عابرة غـامضة(170) لـو لم يظهـرهـــا الشـهـاب لما وقع الالتفات إليها.

170) وقع ذلك في باب القياس من المحصول.

أما: الآمدي فقد كانت إشارته إلى المسألة أكثر وضوحا ودلالة. فقد جاء في كلامه في قول الصحابي هل هو حجة في معرض احتجاج وجواب واستدلال بقول من استدل بالحديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديهم اهتديتم» ما نصه. هذا وإن كان عاما في أشخاص الصحابة، فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء به في كل ما يقتدى.

ولكن الإشارة بقيت إشارة لم تستلفت الأنظار، فميزة الشهاب إذن أنه تلقف هذه الإشارة المختصرة والغامضة أحيانا وبرهن عليها، ووسع البحث فيها، وأقامها قاعدة من قواعد الأصول، مبرهنا عليها ببراهين متعددة نقلناها في نماذج المناظرات، فأصبحت رأيا له ومذهبا. نسبت إليه من المؤيدين والمعارضين على السواء.

فابن السبكي حين أورد ما قاله الآمدي من الرأي قال في مقدمته (وقد شعب أبو العباس القرافي بهذا البحث، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان لأنه قد عمل بها في زمان ما. والمطلق يخرج من عهدته بالعمل في صورة).(171)

والزركشي في تشنيف المسامع قال: (وقد شعب القرافي هذا المبحث وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان).(172)

وإذن الذي ارتقى بهذا الرأي إلى أن يكون قاعدة ومذهبا، ونسب إليه هو الشهاب القرافي. ذلك هو تأصيل المسألة.

أما موقعها عند المعارضين والمؤيدين، فشيء آخر نتحدث عنه باقتضاب بعد أن نحيل على براهين الشهاب على قاعدته هذه في نماذج المناظرات فنقول: لقد افترق الأصوليون في هذا المبحث فرقا، فابن دقيق العيد، والسبكي الوالد، تمسكا بردها، أما ابن دقيق العيد فقد نقلنا رأيه سابقا. أما السبكي الوالد نسب ذلك له ولده تاج الدين حين قال في الابهاج: (وقد ردها

171) الإبهاج ج 2 ص 86.

172) نقل ذلك عنه الشيخ جعيط في منهج التحقيق ص 44 من ج 2.

جماعة منهم تقي الـدين ابن دقيق العيد. في شرح العمدة ثم قال: وهـذا هو الذي اقتضاه كلام الإمام (مشيرا بالإمام إلى والده كما هو معروف عنه).

أما تاج الدين نفسه فقد تردد رأيه كثيرا في المسألة وكان هذا التردد عبر مراحل، بدأ من الرفض، إلى التردد، إلى القبول بشرط، إلى القبول.

وهذا ملخص هذه المراحل.

يقول في (الابهاج) : وقد وقع لي مـرة التمسك لردهـا، بحديث أبي المعلي حيث دعاه النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه السلام: «ألم يقل الله تعالى...» الحديث فقد جعله ﷺ عاما لأنه احتج عليه بالآخر هو في حالة الصلاة.

هذا رأي له. لكنه عدل عن هذا الرأي لما بان له أن لا دليل فيه، وفي ذلك يقول: (لكن ظهـر لي الآن أن العموم في الأحـوال في هـذه الآية إنما جـاء من كلمة إذا... فإنها ظرف والأمر معلق بها، وهي شرط أيضا، والمعلق على شرط يقتضي التكرار، والظرف يشمل جميع الأوقات ويلزمها الأحوال).

ثم قـال : وقررت مـرة أن هـذه القاعـدة إنما تنقـدح في سياق الإثبـات كقوله، ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾ لا فيما إذا كان فعلا في سياق النفي.(173)

ثم بدا له في هذا الرأي أيضا وعـدل عنه فقال: والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها **حق لا سبيل إلى المصـادمة بمنعهـا ولكن ما جعلـه القرافي لازما عليها غير مسلم له**، واستدل على ذلك برأيين:

الأول لعلاء الدين الباجي الشافعي.(174)

والثاني لوالده تقي الدين السبكي.

لكن ملخص كـلامهما كما نقلـه لا يتعلق بكون العمـوم في الأشخـاص، مطلق في الأحوال والبقاع والأزمنة والمتعلقـات، فهذا قد سلمه. وإنما التعقيب

173) المرجع السابق ونفس المكان.

174) له ترجمة في باب السند.

عندهما يتلخص في كـون المنع ينصرف إلى أنه حين يعمل بـذلك الإطلاق في أشـخاص ما، فإنه لا يتكرر على نفس الأشـخاص على أساس أنه مطلق.

ولكنـه لا يمتنع تكـراره على أشـخـاص آخـرين انطبق عليهم ذلك المطلق بمعنى آخـر، فحين يقول اللـه : ﴿فاقتلوا المشركين﴾، ووجدنـا مشركا في زمان ما، وعلى حالة ما، وفي مكان ما، وقتلناه، فإن هذا المشرك بهذه الحالة، وفي هذا الزمـان، وفي هذا المكان، لا يمكن أن ينطبق عليه الحكـم مرة أخرى لأنه قتل وانتهى.

ولكن الحال يتكرر على مشرك آخـر في زمان ما ومكـان ما في حالـة ما. وإذن لا يصبح هنالك إشكال على القاعدة خلافا لما ذكره الشهاب.

لكن هـذا التعقيب والرد لم يـرتضه بعـض المتأخرين وقـالوا إن كـلام الشهاب لا يلـزمه ما ألـزموه به، قـال الشيخ جعيط رحمه الله بعـد نقضه لآرائهم التي لخصتها جدا. خوف التطويل، قال: وأنت إذا نظرت إلى ما قصه الشهـاب في العقـد المنظوم في البـاب الســابع عشر في الفـرق بين المخصص والمؤكـد والمقيـد والأجنبي ممـا أجملتـه هنا في هـذا المقـام، لم تـرض بهذا الاستلزام.

وخلاصــة ما أشــار إليه، أن لفظ المشركين لا يـدل على وجود المشركين البتة، فضـلا عن هيـآتهم، فإن الله تعالى حين قال اجلدوا الزنـاة، فإنه قد لا يوجد زان البتة في الوجود، وإذا كـان لفظ العموم لا يدل على وجود إفراده، امتنع أن يكون دالا على أحوالهم التي هي تابعة للمـوجود. فإن عدم الدلالة على المتبوع تستلزم عدم الدلالة على التابع،(175) انتهى كلامه. وإذا ثبت عدم إلـزامه مـا ألـزموه بـه، تبقى نظـريتـه في أن العام في الأشخــاص مطلق في الأشخاص والأحـوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات قـائمة، ولا يلزمهـا ما أراد بعض الشـافعية إلزامها به.(176)

---

175) منهج التحقيق للشيخ جعيط في المكان السابق.

176) ونحن حين نقول بعض الشافعية ليس تعصبا ولكن الواقع هو كذلك وكفى.

ولعلك إذا راجعت ما استدل به كما نقلناه من العقد المنظوم في نماذج المناظرات ازددت يقينا بقوة رأي الشهاب، والذي يزيده قوة، هو أن ابن السبكي في الإبهاج بعد أن نقل رأي والده ورأي علاء الدين الباحبي قال: وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد قد ذكر هذا في شرح الإمام، ومعنى هذا الكلام أن السبكي والباجي لم يزيدا على نقل ما كان يناظر به ابن دقيق العيد زميله الشهاب فما اقتنع به. وبذلك لا يكون هنالك جديد جاء به المتأخرون رحم الله الجميع ويرقى مذهب الشهاب في هذا إلى مرتبة القاعدة كما قال عنه صاحبه وبالله التوفيق.

4 – الشهاب ونقض قضاء القاضي إذا خالف القواعد :

تمهيد في تأصيل القاعدة وجذورها في المذهب بدء من صاحبه :

روى عبد المالك بن حبيب عن مالك قال لا ينقض قضاء القاضي، ثم قال ابن حبيب : ومعنى قول مالك لا ينقض قضاء القاضي، أي إذا لم يخالف السنة، أما إذا خالفها نقض. هكذا في رواية لابن يونس الصقلي(177) وقال ابن محرز من المالكية، ونقل ابن يونس عن عبد الملك أنه قال: ينقض عند مالك قضاء القاضي لمخالفة السنة، كالقضاء بالشفعة للجار، أو بعد القسمة، لقوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم ينقسم...» وكل ما هو على خلاف عمل أهل المدينة، ولم يقل به إلا شذوذ العلماء، وخالف ابن عبد الحكم في شفعة الجار.(178)

ومعنى هذا فيما فهمناه، أن هنالك رواية لابن عبد الحكم لا ينقض قضاء القاضي، هكذا عامة، وهنالك رواية عن مالك لابن عبد الحكم أيضا، ينقض قضاء القاضي إذا خالف السنة. وهذا القول هو قول ابن القاسم فقد

177) انظر الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 113.

178) ص 41 في الفرق الثالث والعشرين والمائتين من الفروق من ج 4.

نقل عنه أنه قال: إذا حكم قصـدا فظهر أن غيره أصوب يفسخ الأول، هكذا نقل عنـه ابن الحاجب في المختصر الفقهي كما سيجيىء قريبـا. وعنه نقلـه الـونشريسي في إيضـاح المسـالك(179) وبمقـابل هـذا قـال ابن الماجشـون وسحنون ينقض، وقوفا مع ظاهر النص الذي نقل عن مالك.

لكن تفسير ابن حبيب لمعنى قـول مـالك وهو أن لا يخالف السنـة فتح الباب، وعلى هذا الأساس فسر المالكية قول مالك، ولكنهم بهذا التفسير بدأوا في التوسع في قول مالك، فاعتبروا معنى السنة هو عموم النص لا خصوص السنة كما هي عند المحدثين. ثم زادوا توسعا آخر فأدخلوا في النص ما كان متضمنا للنص، وهو الإجماع. ثم زاد الشافعي رحمه اللـه توسعا آخر وهو اعتبار اللازم عن النص، وهو القياس الذي هو كالنص، بشرط أن لا يختلف فيه. وقد فسره المالكيـة بالقياس الجلي حسب مصطلحاتهم الأصـولية. هذه هي الأمور التي كان العلماء يقولون بنقض قضـاء القاضي إذا خالفها، وبعد استقرار تلـك المواضع الثلاثـة في المذهب منذ القـرن الثالث أي القـرن الذي توفي فيه الإمام الشافعي رحمه الله باعتباره هو القائل بنقض قضاء القاضي إذا خالف قياسـا لا يختلف فيه، وإذن نرى مما تقـدم أن الأصل عند مالك هـو عـدم نقض قضـاء القـاضي. لكـن اتبـاعـه بـاستثنـاء سحنـون وابن الماجشتون، قيدوه بعدم مخالفته للسنة، ثـم توسعوا في مفهوم السنة، فكان عنـدهم بمعنى النص على وجه العمـوم، وليس السنـة بمفهومهـا الحديثي فقط. ثم توسعوا وادخلوا مع النص مـا هو لازم عن النص وهو القياس. ثم تـوسعـوا وأدخلوا المتضمن للنص، وهـو الإجماع. وإذن نستطيع أن نقـول بأننا إلى حدود القرن الثالث كانت هنالك أربع تفسيرات لنص مالك، التقييد بعدم مخالفة السنة، ثم تفسير السنة بالنص مطلقا، ثم المتضمن للنص، ثم اللازم عن النص بشرط أن يكـون جليا. وبعد هذا لم نعثر على تـوسـع آخر

179) إيضاح المسالك ص 150.

إلى حدود القرن السابع حيث برز توسع جديد وهو القول بأن قضاء القاضي ينقض أيضا إذا خالف القواعد.

لكن من هو أول من قال بها وما المقصود بالقواعد ؟ هنا نكون قد دخلنا في صلب موضوع هذه الفقرة بعد التمهيد والتأصيل ؟

فنقول: أول من وجدناه جلى هذا وأوضحه جلاء بينا هو شهاب الدين القرافي في القرن السابع، ونحن إذ حددنا هذا التاريخ كان أما منا عدة اعتبارات، الاعتبار الأول أن أستاذ الشهاب القرافي وزعيم مذهب مالك قبله الشيخ ابن الحاجب نقل عنه علماء المذهب أن قضاء القاضي لا ينقض في الاجتهادات، منه ولا من غيره، باتفاق، للتسلسل، فتفوت مصلحة نصب الحاكم، ونقلوا عنه في مختصره الفقهي قوله «لو حكم قصدا فظهر أن غيره أصوب فقال ابن القاسم بفسخ الأول، وقال ابن الماجشون وسحنون لا يجوز فسخه، وصوبه الأئمة. هذا ما نقله الونشريسي(180) وعلق عليه بقوله فتأمل ما يكون جوابا عن معارضة نقلية، وقد تردد نقل أبي العباس الونشريسي عند أصحاب القواعد بعده، كأبي القاسم السجلماسي.(181) فبعد نقله لكلام إيضاح الونشريسي السابق قال: فأنت ترى كيف حكم في الفرعي الخلاف، وفي الأصلي الاتفاق، انتهى، وقد أنكر المقري في قواعده الاتفاق الذي نقله ابن الحاجب قائلا لا يصح هذا الاتفاق.

وإذن إلى حدود القرن السابع نجد الخلاف هل ينقض قضاء القاضي أم لا ينقض، حتى إن ابن الحاجب تناقض قوله في ذلك على ما نقله الونشريسي عنه. ولم يعرج على قواعد ولا على غيرها، ولهذا لم نرى حسب علمنا أن مصطلح نقض حكم القاضي إذا خالف القواعد إلا على لسان الشهاب القرافي وقلمه وتوسع فيه وجلاه جلاء واضحا في كتبه: الفروق، والإحكام، وشرح

---

180) انظر إيضاح المسالك ص 150.

181) انظر شرحه لقواعد عبد الواحد الأنصاري مخطوط الخزانة العامة ص 39.

التنقيح، وربما غيرها مما لم نطلع عليه. لكن ما هو المقصود بالقواعد عنده؟ لنحدد ذلك ونتصوره قبل البحث فيه فنقول: المقصود بالقواعد التي ينقض قضاء القاضي إذا خالفها: القواعد الكلية التي تفيد القطع أو قريبا من القطع وهي التي قد يخالف الحديث إذا خالفها مثلا يقول في العقد المنظوم(182) في الفرق بين ثبوت الحكم في الكلي وبين نفي الكلي أو النهـي عنه: اعلم أن هذا الباب شريف يحتـاج إليه الفقيـه في الفروع وينشأ لـه منه فـروق ومدارك حسنة وإشكالات قـوية ويكون المدرك منها قطعيا. هـ/ هـذا ما يظهر من كلام الشهـاب نفهم هـذا أيضا مما نـص عليه في أمكنـة أخرى عـدة مرات ويقول(183) في الفروق : إن المالكـي بالنسبة لشـارب النبيذ الحنفي يـوجب عليه الحد، ولا يقبل شهادتـه، لأن فعله يخالفه القياس الجلي والقـواعد، أما مخالفته للقواعـد، فلأن القواعد تقتضي المحـافظة على العقول ومنع التسبب لإفسادها، والحكم الذي يكون على خلاف هـذه القواعد إذا قضى به القاضي ينقض، ومـا نقضناه بعـد حكم القـاضي فأحرى أن ننقضـه قبله، ويقـول الشهاب : لا يجوز للمفتي أن يفتي إلا بعد أن يعلم من جملـة ما يعلم عدم المعارض للدليل الذي توصل إليه. ولا يمكن أن يعرف هذا إلا من عرف من جملة ما عرف القواعد، وعدم المعارض وهذا يكون بالاستقراء.

ويبين معنى ما يقصـده من القواعد في بـداية الفروق فيقول هي قـواعد جليلة تعرف بها أسراره الفقه وحكمتـه وهي ليست أصول الفقه وإنما هي مستقلة بنفسها. وقد نبهنا على شيء من هـذا في الفصل المعقود لأثر الغزالي في الشهاب.

هذا ما يقصده الشهاب بالقواعد فهي قريبة من المقاصد إن لم تكنها أما من كـان أول من قال بها وأضـافهـا إلى الأمور الثـلاثـة السابقـة: النص، والإجماع والقياس الجلي. فذلك أمر يحتـاج إلى تأمل وسداد نظر لما فيه من غموض.

---

182) في الباب العاشر من مخطوط الزاوية الحمزية.

183) في الفرق التاسع والثلاثين.

فنحن حين نقرأ رأي الشهاب في هذا كما نص عليه في كتاب الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام، نجده في سياق كلامه لا ينسبها لنفسه وإنما يسوقها مساق الناقل، لا مساق المبتكر فهو يقول:(184) (نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع وينقض. إذا وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي، وهذه الثلاثة الأخيرة هي من مسائل الخلاف، وإلا لم يكن إلا قسم واحد وهو المجمع عليه. فخرج من إطلاقهم نصوصهم هذه الصور). ومعنى كلام الشهاب كما فهمناه عنه من خلال نصوصه ونصوص أخرى أن الذي كان أصلا منطوقا به عندهم هو عدم جواز مخالفة الإجماع. وهذا عندهم مبني على قاعدة أصولية معروفة مذكورة في كتب الأصول، وهي أن الإجماع لا تجوز مخالفته ولو بني على دليل ظني لأن صفة الإجماع تكسبه القطع وعلى أي حال. فالمقصود أن كلام الشهاب وسياقه يفيد: أنه ليس هو القائل بذلك، بحيث أسند الكلام للعلماء حاكيا عنهم، لكن الناقلين لهذه القاعدة من المتأخرين سواء من المذهب أو خارج المذهب ينسبونها للشهاب. حين ينقلونها.

فالشافعية كالسيوطي في الأشباه والنظائر(185) قال : ينقض قضاء القاضي إذا خالف نصا أو إجماعا أو قياسا جليا.

قال القرافي أو خالف القواعد الكلية لاحظ أنه أضاف قيد الكلية وهو ما لم يرد عند الشهاب نصا وإنما هو مفهوم من كلامه بعد التتبع.

وابن اللحام الحنبلي حين تكلم عن ذلك نسب القول أيضا في نقض قضاء القاضي إذا خالف القواعد.(186) للقرافي بصريح عبارته.

أما علماء المذهب من المتأخرين عن الشهاب فنراهم في النقل عن الشهاب افترقوا على فرق، فالمقري وهو من تلاميذ الشهاب حكى القول في

184) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 57.
185) الكتاب الثاني من الأشباه والنظائر ص 117.
186) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام.

نقض قضاء القاضي إذا خالف القواعد بصيغة التمريض كأنه لا يسلمها وذلك هو قوله: كل حكم خالف النص، أو الإجماع، أو كان عن غير دليل، أو أخطأ المذهب المقصود، وقيل أو القواعد، أو القياس الجلي، فإنه يفسخ.(187) انتهى. وحكى المنجور عنه أنه قاله في الكليات(188) فكأن المقري لما رأى أن القول بالقواعد حديث العهد لم يستقر في المذهب بعد، حكاه بتلك الصيغة على أنه موجود، ولكن ليس بالمقرر قولا في المذهب، ولكن ما إن نتخطى هذا العصر بقليل لنصل إلى عصر صاحب المعيار حتى نجد نقض قضاء القاضي لمخالفته للقواعد أصبح عنده أمرا مسلما. حكاه بصيغة الجزم والتسليم فقال: تنبيهان الثاني حكم الحاكم ينقض في أربعة أشياء إذا خالف الإجماع، أو القواعد، أو القياس الجلي، أو النص الصريح.(189) وهو نص كلام الشهاب حتى في الترتيب بين أولوية المواضع التي يتفض قضاء القاضي لأجلها، وبعد هذا أصبح الناس يكادون يجمعون على ذلك، ودخلت القاعد عند أصحاب النظم ممن ينظمون القواعد لتحفظ، وقد ساق أبو العباس ذلك فقال: وقد نظم بعض النبلاء المواضع الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فقال:(190)

إذا قضى حاكم يوما بأربعة
فالحكم منتقض من بعد إبرام

خلاف نص وإجماع وقاعدة
ثم قياس جلي دون إبهام

---

187) القاعدة 1141 من قواعد المقري.

188) انظر شرح المنجور على اللامية ص 21 من ج 1.

189) إيضاح المسالك ص 150.

190) إيضاح المسالك ص 161.

ونقل ذلك، المنجور عن الونشريسي في شرح المنهج مسلما له، ونقل حتى البيتين السابقين(191) وهـذا من آثـار الشهاب الخاصـة فيمن بعـده أصبح قاعدة مسلمة.

هذان رأيـان في تطور هذه القـاعدة للمقـري والونشريسي وهما من أهم أصحاب القـواعد المتأخرين، بل إن المقري يعـد إمام القواعد في المغـرب، أما الفرقة الأخرى ويمثلها الإمام ابن عرفة حيث نرى من النقول التي وصلتنا أنه حين تطرق للموضوع لم يعـرج على القواعد وسكت عنها في النقل، فهل كان سكـوت الإمام ابن عرفة عن ذلك وحـذفه مما نقله من كـلام الشهاب يفيد عدم القول بها، إن الإمام الحطاب حين نقل كلام الشهاب حاكيا له عن ابن عرفـة قال إن ابن عـرفة اختصر كـلام القرافي اختصـارا شديـدا، بذلك وصفه الحطاب،(192) فيجوز أمام هذا الاختصار الشديد أن يكون مقصوده غير ذلك، وأن الاختصار الشديد هو الـذي أوقعه فيما وقع فيه، ثم إن الذي بدا من نقل ابن عرفة لكلام الشهاب هو قصد التعقيب عليه في نقطة واحدة، وهو إطـلاق القرافي الكـلام في نقض الحكم إذا خالف النـص دون أن يقيده بعدم المعارض في نظر ابن عرفة. ولذلك قال ابن عرفة: (أما الإجماع فمسلم وأما النص فليس كذلك، لنص مـالك في كتاب الجامع من العتبية وغيره عن مخالفة الحديث الصحيح إذا كان العمل بخلافه)،(193) فيظهر والله أعلم أن مقصود ابن عرفة من النقل هو تعقبه في هذه النقطة ولذلك كان نقله مركزا عليها لا على غيرها، ومن هنا يدخـل الاحتمال في السكوت عن ذكر القواعد أنه لم يكن مقصودا منه الأخذ به، فطرو الاحتمال ينفي التحقق بأن القصد من السكوت كان لعدم القول بذلك.

---

191) انظر شرح المنهج المنتخب ص 21 من ج 1.

192) انظر مواهب الجليل في شرح خليل ج 6 ص 178.

193) نفس المكان من مواهب الجليل.

ومع هذا فحتى فيما تعقبه فيه وهو قوله: وأما النص فلا... ليس بظاهر لأن التعقيب منصب على عدم تقييد القرافي لكلامه بعدم المعارض وذلك غير صحيح وذلك أن الشهاب في نفس الفرق الذي نقل منه ابن عرفة ما نقل واختصره اختصارا شديدا جدا كما يقول الحطاب في هذا الفرق نفسه جعل من شروط المفتي أن لا يفتي حتى يتحقق من عدم وجود المعارض، قال لأن عدم التحقق من وجود المعارض قد يفضي إلى مخالفة الإجماع. ونص كلام الشهاب في نفس الفرق (يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم ولا يقدر على التحقق من عدم مخالفة النص والإجماع أو القياس الجلي السالم من المعارض... إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض)،(194) انتهى كلامه ملخصا وجاء في الفرق الثالث والعشرين والمائتين ينقض أي الحكم لفساد المدرك وهو الحكم الذي خالف أحد أربعة أمور، إذا حكم على خلاف الإجماع ينقض قضاؤه، أو خالف النص السالم عن المعارض، أو القياس الجلي السالم عن المعارض، أو قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض، هذا نص كلام الشهاب. فعلم عدم المعارض جعلها الشهاب من شروط الفتوى ودرج عليها في كتبه مؤكدا لها باستمرار. فبالإضافة إلى ما سبق نجده أيضا نص عليه في كتابه البيان فيما أشكل من التعاليق والأيمان فقال: الشهاب (تنبيه: كل شيء أفتى به المجتهد فوقعت فتياه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله، ولا أن يفتي به، فإنه لو حكم به حاكم نقضناه، وما لا نقره بعد تأكده بحكم الحاكم، أولى أن لا نقره إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره، وإن كان المجتهد بهذا غير عاص بل يثاب عليه لأنه بذل جهده،(195) هـ بل أن الإمام المنجور عزا التقييد بعدم

194) الفروق الفرق 78.

195) البيان فيما أشكل من التعاليق والأيمان ص 3 من مختصره الموجود بالخزانة العامة بالرباط 160 د.

المعــارض من حيث هــو إلى القرافي، ولم يعــزه إلى غيره فقــال (وقيد القرافي النقض في هذه الثلاثة الأخيرة بما إذا لم يكـن لها معارض راجح عليها، أما إذا كــان لها معــارض فــلا ينقض إذا كــان وفق معــارضهــا الــراجح إجماعا).(196) وإذن إذا كان التقييد بعدم المعارض ينسب أصلا للشهاب كما حكى المنجور فكيف يتعقبه الإمام ابن عـرفة بما كان أحرص عليه من غيره ومن شروطـه التي وضعها. بل إن الشهــاب حرج على المفتي الفتــوى حتى يكون على معـرفة من ذلك وهذا هو قـوله أيضا في الإحكام وقـوله في شرح التنقيح ولذلك فهو دائم التذكير به بــاستمرار ولذلك حين قال ينقض قضاء القاضي إذا خالـف النص، كان مقصوده بناء على ما أشترطـه وبينه. النص الصحيح بشروطـه الســالم عن المعارض... فمخــالفـة النص إذن لعمل أهل المدينة الـذي اتكأ عليه ابـن عرفة هــو من بــاب عدم إعمال النص لــوجود معارض، ولفقـدان السلامــة في النص في هذا المعــارض، والشهاب نص على ذلك صراحة في كتبه حين قال : (ومما شنع به على مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته لـه، وهو مهيج متسع ومسلك غير ممتنع ولا يوجد عالم إلا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام أدلة كثيرة، ولكن لمعــارض راجح عليها عنـد مخالفتها، وكذلـك مالك، تـرك هذا الحدث لمعارض راجح عنده وهو عمل أهل المدينة فليس هــذا بابا اخترعه، ولا بدعا ابتدعه.(197) هــ/ وقــال في (الإحكام في الفـرق بين الفتوى والأحكــام) (وأما القواعـد والقياس الجلي فالمراد إذا لم يكن لها معارض راجح عليهــا، أما إذا كــان لها معارض فــلا يفسخ)،(198) وإذن فما قالــه ابن عـرفة: إن كــلام القرافي في نقض الحكم إذا خالف النص غير مسلم، فكلام ابن عرفة وتعقيبه

196) شرح المنهج المنتخب للمنجور ص 21 من الجزء الأول.

197) شرح التنقيح 449.

198) انظر الإحكام ص 128.

هو الـذي ليس بمسلم، لما رأيت وعلمت.(199) والله أعلم أمـا تنظير الحطاب فيما قالـه القرافي، بعد أن سـاق كلامه مـن الفرق الثامن والسبعين بقـوله: قلت: – أي الحطـاب – والظـاهر أن قـول القـرافي وعلم مطلقهـا ومقيدهـا وعامها وخاصـها: يعني غلب على ظنه أن هـذه الرواية مطلقة، وهذه مقيده، وأما القطع بأن هذه الرواية ليست مقيدة فبعيد، ويكفي الآن وجود المسألة في التـوضيح، أو في ابن عبـد السـلام، ثـم نقل عن المازري بـواسطـة ابن فرحون ما يؤيد ما رآه.

والذي ظهـر لي والله أعلم أن فيما رآه الإمـام الحطاب نظـر، ذلك أنه إذا كان يقصد حصول الظن للعمل به في الفروع فمسلم. ولكن هل هذا ما كان يقصد إليه الشهـاب بما نص عليه في الفرق الثامـن والسبعين ؟ الذي بدا لي أن الشهاب ما كان يحوم حول الظنيات حين قـال ما قال. وإنما كان مراده الوصول إلى اليقين من البحث عن علم جديـد يتكون من استقراء للنصوص استقراء يحصل به القطع للمفتي. وهذا الذي نراه نستدل عليه بدليلين:

الأول أن الشهاب رادف بين المفتـي والمجتهد في كلامـه. فالمفتـي عنده لا تجوز له الفتوى إلا إذا كان مجتهدا، يفهم هذا مما اشترطه في المفتي.

والثاني أن الشهاب نص على أنه لا يقنع بالفقه المدون ولا بأصول الفقه المعروفة، وإنما كـان همه البحث عن قواعد لا توجد في أصـول الفقه ألبتة. وهذه القواعـد هي التي تحمل أسرار الفقه وفلسفته وحكمته. وسنـزيد هذه المسألة بعض التوضيح. وإذن فنظرتهما مختلفة، أحدهما وهو الحطاب إمام فروعي ينحصر بحثه في المظنونات، وهي الفروع الموجبة للعمل، ولعله كان يدور في فلك الخليليين، وقـوله يكفي وجـود المسألة في التـوضيح يدل على ذلك. أما الشهاب فكانت همته تسمو إلى ما هو أعلى من ذلك، وهو الوصول إلى اليقين من خلال تجربة علمية كان قـائما بها كادت توصله إلى أن يكون

199) لقد جرنا على الكلام مع الإمام ابن عرفة ما رأيناه في كتب الشهاب من الأمر الواضح البين وإلا ما كنا نفعل وابن عرفة هو من هو.

إمام المقاصديين لو أطال الله عمره أكثر من ثمان وخمسين سنة التي عاشها، ثم نقول وإذا راجعنا ابن عرفة فيما راجعناه فيه، فأننا لم نعثر حسب علمنا. من علماء المذهب وأئمة المتأخرين على من عرج منهم على ما قاله القرافي من أن حكم القاضي ينقض إذا خالف القواعد، فابن مرزوق في شرحه على المختصر الخليلي. فإنه بحث في حكم نقض قضاء القاضي بحثا مطولا ولكنه لم يعرج نهائيا على القواعد التي اشترطها القرافي، وإنما ناقش الرواية في المذهب وأقوال علمائه بتفصيل وطول كبيرين، إلى أن انتهى إلى خلاصة ذلك قائلا قال بعض الشيوخ تحصيل مسائل هذا الباب ستة أقسام، ما خالف فيه الكتاب والسنة والإجماع وما حكم فيه وهما أو غلطا أو نسيانا وما حكم فيه خرصا وتخمينا، فهذه الثلاثة ينقضها هو وغيره اتفاقا. وما حكم فيه بمذهب، ثم يريد الانتقال إلى غيره فهذا لا ينقضه هو ولا غيره اتفاقا.

وما قصد فيه إلى الحكم بمذهب غيره، وما حكم فيه باجتهاده، ثم يريد الانتقال إلى اجتهاد آخر فهذان اختلف فيهما.

وبعد هذا الكلام قال والحاصل أن كلامهم في هذا الفصل مضطرب. والأقرب إلى الصواب هو كلام ابن محرز.(200) هـ/.

والذي لاحظته من تتبعي بعض التتبع لشرح ابن مرزوق على المختصر أنه لا يعرج على كلام القرافي نهائيا ولا يستدل به لا قبولا ولا ردا، كأنه عنده مما لا ينقل قوله أو يؤخذ رأيه. ولا أدري سببا لذلك لأن ابن مرزوق لا يجهل مثل القرافي، وقد أثبتنا في السند أنه من رواة فقهه، وأثبتنا في ترجمته أنه شرق وأخذ هنالك عن شيوخ من مدرسة الشهاب القرافي الممتدة عبر الزمن، فهل كان لذلك من سبب آخر والحال أن الجهل بالشهاب غير موجود؟. لا نعلم شيئا من ذلك. أم أنه انساق مع كلام صاحب المختصر

---

200) ابن مرزوق على خليل الجزء الرابع ص 50 من مخطوط الزاوية الحمزية.

الذي اقتصر فيه على قوله: (ونقض وبين السبب مطلقا ما خالف قاطعا أو جلي قياس). فلم يعرج على ما ذكره الشهاب من مخالفته القواعد لأن النص والإجماع عنده جمعهما قوله قاطعا ثم نص على القياس الجلي.

فهل انساق ابن مرزوق مع هذا ولم يعرج على ما أضافه الشهاب كما لم يعرج عليه صاحب المختصر ؟ ليس مستبعدا من شارح يقوم على شرح متن ؟

أما المتأخرون عن هذا الزمن كالزرقاني ومحشيه بناني والرهوني فاختلفت آراؤهم في ذلك، فالزرقاني وإن اقتصر على حل ألفاظ المختصر فإنه جعل القواعد مما ينقض الحكم لها فقال: (ونقض... مطلقا، أي ينقضه هو وغيره ما خالف قاطعا من نص كتاب أو سنة أو إجماع كحكمه بميراث لأخ دون جد، فإن الأمة أجمعت على قولين: المال كله للجد أو يقاسم الأخ، أما حرمان الجد فلم يقل به أحد، أو خالف قاطعا من عمل أهل المدينة كخيار المجلس أو من القواعد كالسريجية التي في عج - أي نص عليها الأجهوري - أو جلي قياس أي قياسا جليا، وهو ما قطع فيه ينفي الفارق).(201) ومما يستلفت النظر في كلام الزرقاني أنه مثل لمخالفة القواعد بمسألة السريجية، وهو نفس المثال الذي مثل به الشهاب لذلك. فهل أخذها عن الشهاب مباشرة؟

قال محشيه بناني فلم يظهر له رأي في المسألة وإنما اكتفى بالنقل عمن تقدم دون أن يظهر إلى أين يميل، لأنه نقل أولا قول ابن عرفة (والخطأ الموجب لرد حكم العالم، فسره اللخمي بما خالف نص آية أو سنة أو إجماع، قلت أو ما ثبت من عمل أهل المدينة، لأنه عند مالك مقدم على الحديث الصحيح وزاد المازري عن الشافعي أو قياسا لا يحتمل إلا معنى واحدا. قال والظاهر أنه يشير إلى القياس الجلي الذي لا يشك فيه... ثم بعد ذلك نقل المحشي عن ابن فرحون في تبصرته نص كلام العلماء على أن حكم الحاكم لا

201) الزرقاني على خليل ج 7 ص 183.

يستقر في أربعة مواضع وينقض، وذلك إن وقع على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، **أو القياس الجلي**.(202) هذا ما نقله بناني دون أن يعقب عليه بشيء مما يظهر أنه مقبول عنده، وبذلك يكون وافق الزرقاني في النقض لمخالفة القواعد، أما أبو علي بن رحال والشيخ الرهوني في حاشيته على الزرقاني فلم يعرجا على قول الشهاب بنقض حكم القاضي إذا خالف القواعد، وإنما قال أبو علي : وقد تبين أنه ينقض ما خالف نص كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو عمل أهل المدينة، أو قياسا جليا. وما لم يخالف واحدا مما ذكر فلا يرد وإن كان شاذا على ما يظهر رجحانه هـ / قال الشيخ الرهوني بعد أن نقل كلام أبي علي بنصه وهو حسن، إلا ما كان من عمل أهل المدينة. قال بأنه لا ينقض حكم القاضي إن خالفه مستدلا بما نقله عن شيخه الجنوي من أن عمل أهل المدينة ليس بحجة على الصحيح عند الأصوليين.(203) وقد علمت ما فيه عند تعقيبنا على ابن عرفة. من هذه الجولة التاريخية مع هذه القاعدة التي نسبها الفقهاء إلى الشهاب كالسيوطي وابن فرحون والحطاب وابن اللحام، يتبين مقدار أثر الشهاب في من بعده وكيف أن رأيه أخذ مكانة عند الفقهاء بعده داخل المذهب وخارجه، وكيف دخلت هذه القاعدة إلى كتب المذهب من باب واسع ونقلت عن الشهاب دون غيره وعرفت به وعرف بها. وذلك هو المقصود من التحدث عنها.

على هذا كله فهل نفسر كلام الشهاب في قوله : وقال العلماء الخ، بأن مقصوده إنما كان عدم إظهار الخروج عن المذهب وعدم نسبة نفسه إلى الاجتهاد في عصر كان لا يقبل مثل ذلك، وكان مثل هذا كثيرا الوقوع من علماء المذاهب المجتهدين الذين كانوا يريدون إدخال ما توصلوا إليه في مذاهبهم ولكن على أساس أنه من المذاهب لا على أساس أنه قول انفردوا به، ونظير ذلك عند ابن تيمية في مذهب أحمد كثير جدا.

---

202) حاشية بناني على الزرقاني ج 7 ص 183 وما بعدها وما أشار إليه من نقل ابن فرحون لكلام العلماء هو نقل عن الشهاب نصا من كتاب الإحكام في تمييز الفتاوي عن الإحكام.

203) انظر حاشية الرهوني على الزرقاني ج 7 ص 337 ولاشك أن قول الرهوني يعتبر شذوذا في المذهب لقوله بأن عمل أهل المدينة ليس حجة.

رأيه في الإصابة في الاجتهاد
ورأي الشاطبي في ما ذهب إليه الشهاب

تأصيل المسألة:

هذه المسألة تتعلق بالاجتهاد والتقليد ومذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد.

وأساسها كما يقول ابن القصار.(204) (أن الله تعالى لما أراد أن يمتحن عباده وأن يبتليهم، فرق بين طرق العلم، فجعل منها ظاهرا جليا، وباطنا خفيا، ليرفع الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات، والدليل على أن ذلك كذلك، هو أن الدلائل لو كانت كلها جلية ظاهرة لم يقع التنازع، وارتفع الخلاف، ولم يحتج إلى نظر واعتبار وتفكر، ولبطل الابتلاء، ولم يحصل الامتحان، ولا كان لشبهة مدخل، ولا وقع شك ولا ظن ولا وجد جهل، لأن العلم كان يكون طبيعيا. مع أن الله تعالى قال: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه، آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات**﴾ وإذا بطل أن يكون العلم كله جليا، وبطل أن يكون كله خفيا، ثبت أن منه جليا وخفيا)، انتهى. وما كان جليا لا كلام فيه، ولكن ما كان خفيا كيف الوصول إليه ؟ من هنا جاء قولهم بالنظر والاجتهاد واختلف الناس في ذلك.

قال ابن القصار:(205) (مذهب مالك وجوب النظر ومذهبه مع جماعة من الفقهاء بطلان التقليد، ووجوب الاجتهاد) هـ. وقد نقل صاحبنا الشهاب مثل ذلك في شرح التنقيح.(206)

---

204) انظر المقدمة الأصولية لعيون الأدلة في مسائل الخلاف بين علماء الأمصار لابن القصار مخطوط الخزانة العامة بالرباط.

205) نفس المكان والمصدر.

206) انظر ص 430 منه.

ثم حين يجعل النظر والاجتهاد واجبا على القادرين فإما أن تتحد أحكامهم فيما اجتهدوا فيه، وإما أن تختلف، والواقع قاض بأن ما اختلفوا فيه أكثر مما اتفقوا فيه، بعد بذلهم لوسعهم في الاجتهاد. أما إذا اتفقوا في النتيجة فلا كلام، ولكن إذا اختلفت نتائجهم كما هو الواقع، فما الحكم ؟ هل إن كل مجتهد مصيب للحق نفسه، والحال أن المصيب في نفس الأمر واحد، لعدم تعدد الحق، أم أن هؤلاء المجتهدين الذين وجب عليهم الاجتهاد، المصيب فيهم واحد، والباقي مخطىء. وإذا قلنا بأن الباقي مخطئون، فهل هم آثمون لأنهم يحكمون بغير الصواب في نفس الأمر، أم إنهم معذورون في خطئهم ولا إثم عليهم، هذا هو عنوان المسألة وموضوعها، نقل الشهاب في التنقيح (أن جمهور المتكلمين، ومنهم الأشعري، وأبو بكر الباقلاني من المالكية، وأبو علي، وأبو هاشم من المعتزلة: أن كل مجتهد مصيب، قال: والمنقول عن مالك رحمه الله أن المصيب واحد واختاره الإمام،(207) ونظر الشهاب الذي يميل إليه أن المصيب واحد ولكن ليس بالنقل والتقليد لزعيم المذهب فقط، وإنما كانت له وجهة نظر خاصة به في هذا الترجيح، وذلك هو المقصود عندنا برأيه الذي عنونا به المسألة، فرأي الشهاب قائم على أساس مسائل سلمت من لدن أهل السنة القائلين بالتعليل... وبيان ذلك، أن الإجماع واقع منهم على أن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل مصالح العباد، وفي ذلك يقول الشاطبي في المقاصد من الموافقات، وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل، وذلك مبني على الاستقراء التام الذي لا نزاع فيه،(208) وإذن فالمجتهد حين يقوم باجتهاده، واستفراغ ما أمكنه من وسع ليصل إلى حكم، ويرجحه على ما عداه، يكون اعتماده في ذلك قائم على مصلحة راجحة عنده استند إليها، وهذه المصلحة الراجحة عنده قد يصل مجتهد آخر إلى أنها مرجوحة عنده فيلقيها ويعتمد غيرها، فتتعدد المصالح

207) التنقيح وشرحه ص 439.

208) نقلنا هذا النص عدة مرات وبينا مكانه في الموافقات.

الراجحة وتتعدد في نفس الأمر المصالح المرجوحة من الراجحة السابقة، فتكون هنالك مصالح راجحة مرجوحة وهو تناقض. ولا يمكن المخرج منه إلا بالقول بأن المصيب في الاجتهاد واحد. هذا هو رأي الشهاب القرافي وما اختص به في المسألة، ونص قوله في التنقيح: (والمنقول عن مالك رحمه الله أن المصيب واحد... لنا (أي دليلنا) أن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة أو درء المفاسد الخالصة أو الراجحة ويستحيل وجودها في النقيض فيتحد الحكم).(209) ونحن نلاحظ هنا أن الذي جعل الشهاب يذهب هذا المذهب، أمران :

أولهما : التعقل الشديد للأمور.

وثانيهما : مبالغته في تفسير القواعد اعتمادا على المصالح والمفاسد.

وهذا المذهب من الشهاب القرافي هو الذي كان موضع نقد ومناقشة من الشاطبي فقال عنه (وقد زعم بعض المتأخرين وهو القرافي **أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد،** لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء ونقيضه، بل متى كان أحدهما راجحا كان الآخر مرجوحا، وهذا يقتضي أن يكون المصيب واحدا، وهو المفتي بالراجح، وغيره يتعين أن يكون مخطئا لأنه مفت بالمرجوح فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بان الشرائع تابعة للمصالح.(210)

ثم علق الشاطبي رحمه الله على رأي الشهاب قائلا: (ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين. لأن الأحكام على مذهب التصويب إضافية إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد، والمصالح تابعة للحكم أو متبوعة له، فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف، تابعة بحسب ما في نفس الأمر عند

209) التنقيح وشرحه ص 439.

210) الموافقات كتاب المقاصد ص 45.

المجتهد وفي ظنـه، ولا فرق هنا بين المخطئة أو المصـوبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخضر والفواكه الرطبة جائز، فجهة المصلحة عنده خارجة عن حكم الـربا المحرم، فالمقدم غلى التفاضل فيهـا مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه. وإذا غلب على رأي الشافعي أن الربا فيها غير جائز، فهي عنده داخلـه تحت حكم الربا المحرم، وجهـة المصلحة عنده هي المرجوحـة، لا الراجحة وهي كـذلك في نفس الأمر على مـا ظنه... فحكم المصـوب هنا حكم المخطيء... وإنما يكـون التناقض واقعـا إذا عد الـراجح مرجوحـا في نظر واحد، بل هو من ناظـرين ظن كل واحد منهما العلة التي بنى عليها الحكم موجودة في المحل لا ما هو عليه في نفسه).(211) انتهى.

لعلي بهذا أكون قـد بينت مذهب الشهـاب في التصويب ومـا علل به من تعليل بناه على النظر العقلي، وهو المعقـولي المتميز بل شيخ المعقولين وكيف فاتـه ما فسر به الشاطبي المصلحـة ورجحا نيتها ومرجـوحيتها فهل غلب عليه النظر المصلحي حتى جره إلى ما نقده فيه مدون علم المقاصد ؟.

ونستفيد من هذه المسألة أمرا آخر هو شـهرة الشهاب عند المتأخرين ولو كـانـوا أمثـال شيخ المقـاصد رحمه اللـه، وذلك أثـر من آثـار الشهـاب في المتأخرين.

لكن أليس يكون في كلام الشهاب كما فسره الشاطبي ونقلنا ملخصه من التنقيح وبين كـلامـه في شرح التنقيح مظهـر مـن مظـاهـر التـدافع حسب الظاهر، وبيان ذلك، أن الشهاب نقلنا عنه من التنقيح أنه قال أن المصيب في الاجتهاد واحد ونسبه لمالك، وكان تعليل مذهبه في ذلك أن الله شرع الشرائع لتصحيل المصالح، والحكم تـابع للمصلحة أو هي متبـوعة له، وكـون قائل يقول هنا في هذه المسألة مصلحة راجحة يجب اتباعها، والآخر يقول في نفس المسألة هذه مصلحـة مرجوحة يجب اجتنابها، فإنه يـؤدي إلى أن هذا عنده

211) الموافقات كتاب المقاصد ص 57.

حلال، وهذا عنده حرام. والمصلحة لا توجد في النقيضين. هذا ملخص كلامه في التنقيح.

لكنه في الشرح قال عند تفسير أصول الفقه (انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه، فقد صارت الأحكام في مواقع الخلاف ثابتة بالإجماع عند الظنون ولا نعني بالإصابة إلا هذا،(212) فنصل إلى كل مجتهد مصيب وهو خلاف ما ذهب إليه، لكن المتمعن لمواقع الخطاب عند الشهاب في هذه المسألة **يتبين له أن المقصود عنده** هو الإصابة بمعنى موافقة حكم المجتهد لحكم الله في نفس الأمر وهذا لا يكون إلا واحدا منهم، أما غيره فهو غير مصيب، ولكن العمل بما أداه إليه اجتهاده واجب عليه على أساس مدرك آخر هو عدم تقليد عالم لعام. وإن كان الشهاب فلسف الموضوع على عادته من غلبة المعقول، وذلك هو قوله:(213) قول المصوبة أنه يجب عليه اتباع ظنه فمسلم، ولكن ليس هو موضوع النزاع، لأن الأحكام التي على السنة المجتهدين وظنونهم متفق عليها أنها أحكام الله تعالى. والنزاع في ثبوت أمر آخر في نفس الأمر غيرها فما أقاموا فيه الدليل لا نزاع فيه وما فيه النزاع لم يقيموا الدليل عليه، لأنه عليهم أن يقيموا الدليل على أن لله غيرها، انتهى.

نعم يمكن القول بأن الشاطبي رحمه الله قد هدم الدليل الذي أقامه الشهاب على أن المصيب واحد وأثبت بأنه لا تناقض في المصالح التي بني عليها كل مجتهد ما ذهب إليه ورآه. وإذا انهدم دليل الشهاب فإما أن يستدل بدليل آخر يقيمه وإما أن يسلم بأن كل مجتهد مصيب وذلك موضوع النقاش، والأخذ والرد.

---

212) شرح التنقيح ص 18.

213) شرح التنقيح ص 441.

الفصل الثالث

بعض الآراء الفقهية التي تميز بها الشهاب

نبدأ هذا الفصل بالقول الذي قلناه في الفصل قبله من أننا لن نتحدث عن آراء الشهاب الفقهية على العموم لأن ذلك يحتاج إلى دراسة خاصة بل دراسات. ولكننا ندلل على شخصية الشهاب واستقلالها في البحث في حدود ما يسمح به القول في ظرفه الزماني والمكاني، وإذن الفصل لا يعدو أمثلة دالة وهو فرعان :

الأول أمثلة من آراء توبع عليها.

الثاني أمثلة من آراء لم يتابع عليها.

الفرع الأول :

أمثلة من آراء واختيارات خاصة به توبع عليها :

1 – **اعتباره العزم على الشيء بمنزلة ذلك الشيء :**

حكى هذه المسألة عنه تلميذه ابن راشد القفصي(214) القاعدة الخامسة في العزم على الشيء هل يكون بمنزلة ذلك الشيء أم لا. مثل أن يقول : إن لم أفعل كذا، فأنت طالق يعزم على أن لا يفعل، فلم أر نصا في عين السؤال إلا ما حكاه ابن الحاجب فيما إذا قال إن لم أتزوج عليك فأنت على كظهر أمي، فقال : إنما يكون مظاهرا باليأس أو العزيمة، وكان شيخنا شهاب الدين رحمه الله يفتي بوقوع الطلاق.

2 – **مسألة وصول ثواب قراءة القرآن للميت :**

من المعلوم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة اختلافا كبيرا. هل يصل ثواب قراءة القرآن إلى الميت أصلا أم لا، وألفوا في المسألة تآليف. وقد لخص بعضهم ذلك فقال : (قال الشيخ أبو عبد الله العبدوسي رحمه الله، إعلم أن قراءة القرآن على القبر، والدعاء، والذكر، وما أشبه... كله واصل بالهدية والصدقة. والإجارة على القراءة على القبر جائزة إذا كانت القراءة معينة، نص على ذلك جماعة من أئمتنا المالكية، كالإمام ابن رشد في أجوبته، وابن العربي في أحكام القرآن، والقرطبي في تذكرته، وشهاب الدين القرافي في قواعده. لكن: لشهاب الدين رأي خاص به وهو كونه نص على أن الميت لا ينتفع بالقراءة إلا إذا قرىء على القبر مشافهة **فلا ينتفع** بغيرها من بلاد بعيدة، ومشهور المذهب أن ثواب القراءة حاصل، كل ذلك واصل لهم تأنس به أرواحهم)(215)

---

214) المذهب في ضبط مسائل المذهب مخطوط الزاوية الحمزية ص 261.

215) المقاصد على المراصد للشيخ العلامة الفاسي ص 321 من مخطوط الزاوية الحمزية.

انتهى. ورأي الشهاب الذي خصه به صاحب المقاصد هو ما جاء في الفروق وملخصه : القربات ثلاثة أقسام :

قسم حجر الله تعالى على عباده في ثوابه ولم يجعل لهم نقله...

وقسم اتفق الناس على أن الله إذن في نقل ثوابه إلى الميت.

وقسم اختلف فيه هل فيه حجر أم لا، ومنه قراءة القرآن فلا يجعل شيء من ذلك للميت عند مالك، والشافعي، رضي الله عنهما، وقال أبو حنيفة وأحمد ثواب القراءة للميت... وبعد أن أورد الأدلة لكل فريق قال والذي يتجه أن يقال ولا يقع فيه خلاف أنه يحصل لهم بركة القراءة لا ثوابها كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده فإن البركة لا تتوقف على الأمر... وأمر البركات لا ينكر.(216)

وعلى هذا فما ذهب إليه الشهاب ليس هو وصول ثواب قراءة القرآن إلى الميت إذا كان قريبا، كما قال صاحب المراصد وإنما تحصل بركة قراءة القرآن حين يقرأ على القبر. كما تحصل بمدفن الرجل الصالح. وبذلك يكون ما نقله صاحب المقاصد عن القرافي ليس دقيقا اللهم إلا أن يكون النقل من غير الفروق، فهذا محتمل، وعلى أي حال كان الأمر فإن للشهاب رأيا خاصا به هو حصول البركة للميت بقراءة القرآن عند قبره، وذلك ما نقصد إليه من أن له اختيارا في المسألة.

3 – اختياره فيمن شهد عليه شهود أنه عبد، وحكم عليه بذلك، ثم اعترف المحكوم له أن ما كان يدعيه إنما هو مجرد زور.

صورة المسألة كما نقلها الحطاب في مواهب الجليل.(217)

إذا شهد شاهدان على رجل أنه عبد وهو يجحده، وحكم برقه، ثم كاتب المحكوم عليه المحكوم له، أو قاطعه بمال، وأدى المحكوم عليه بالرق، ذلك

216) الفروق الفرق الثاني والسبعون والمائة ص 192 من ج 2.

217) ج 6 ص 206.

المال للمحكوم له، واعتق، ثم قال المشهود له المحكوم له، إن ما كان يدعيه إنما هو زور. فما الحكم؟ قال : غرم الشهود ما أداه المشهود عليه للسيد أي المحكوم له، والحكم ماض والولاء قائم، وما أعطى من المال الذي غرمه الشاهدان يكون للمحكوم عليه، فإن اعتق المحكوم عليه من هذا المال جاز عتقه، وكان ولاؤه بعده لمن كان يرث عنه الولاء لو كان حرا لا يرثه العبد إن مات ومعتقه حي. ووصاياه في هذا المال نافذة من الثلث. قاله القرافي في الذخيرة.(218) انتهى.

4 - نقل الحطاب أيضا عند قول خليل في باب الشهادات (وإن قالا وهمنا، بل هو هذا سقطتا، قال الحطاب هذا شروع منه رحمه الله في الكلام على الرجوع عن الشهادة، قال ابن عرفة الرجوع عن الشهادة هو انتقال الشاهد بعد أداء شهادته بأمر، إلى عدم الجزم به دون نقيضه، فيدخل انتقاله إلى شك، على القول بأن الشاك حاكم أو غير حاكم.

الأول قول الفاكهاني شارح المحصول.

والثاني قول القرافي، أي أن الشاك غير حاكم هذا هو قوله واختياره).

5 - رأيه في تعليم المرأة خلافا لما ذهب إليه فقهاء عصره. صورة المسألة هل المطلوب من النساء مجرد العمل، أو العلم والعمل ؟ ولبيان الجواب عن هذا السؤال، قال في التنقيح وشرحه يجب البيان لمن أريد إفهامه فقط، ثم : المطلوب قد يكون علما فقط، كالعلماء بالنسبة إلى الحيض، أو عملا فقط كالنساء بالنسبة لأحكام الحيض، ثم قال :

وقولهم إن النساء أردن بالعمل فقط **غير متجه** بسبب أن النساء أيضا مأمورات بتحصيل العلم، فكذلك من سلف هذه الأمة عائشة رضي الله عنها والتي قال فيها عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء، وكانت من سادات الفقهاء، وكذلك جماعة من نساء التابعين وغيرهم، غاية

218) في ج 6 ص 199.

ما في الباب أن التقصير عن رتبة العلم ظهر في النساء أكثر، وذلك لا يبعثنا على أن نقول المطلوب منهم العمل فقط، بل الواقع اليوم ذلك، أما أنه حكم الله فغير ظاهر.(219)

6 – مسألة من رأى النبي ﷺ في منامه وقال له في المنام امرأتك طالق ثلاثا، ما الحكم، ورأي الشهاب. نقل هذه المسألة الأبي في شرح مسلم، وعنه نقلها العياشي في رحلته(220) قال العياشي (قال القرافي، اختلف الفقهاء لو قال رسول الله ﷺ لرائيه امرأتك طالق ثلاثا وهو يجزم أنه لم يقل إلا حقا، يلزمه أو لا يلزمه شيء، **قال القرافي وهو الأظهر**، أي لا يلزمه شيء لأن أخباره ﷺ في اليقظة مقدم على أخباره في النوم، ولأن احتمال الغلط في ضبط المثال في النوم أرجح من الغلط في ضبط عدم الطلاق، ولأن هذا لا يختل إلا على النادر من الناس، وأما المثال في النوم فلا ينضبط إلا للأفراد من الحفاظ لصفته ﷺ، والعمل بالراجح واجب). انتهى.

7 – مسألة الإكراه على الأفعال والأقول هل يكون إكراها فيهما أو في أحدهما وما هو ؟

نقل ابن غازي في شفاء الغليل قال : وأما الإكراه على الأفعال فاختلف فيها المذهب على قولين أحدهما أن الإكراه في ذلك يكون إكراها، وهو قول سحنون. ودليله ما في النكاح الثاني من المدونة.

والثاني أن الإكراه في ذلك لا يكون إكراها ينتفع به وإلى هذا ذهب ابن حبيب، وذلك مثل شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير، والسجود لغير الله تعالى، والزنا بالمرأة المختارة لذلك، أو المكرهة على الزنا بها. وما أشبه ذلك مما لا يتعلق به حق المخلوق، وكان القتل والغصب وما أشبه ذلك فلا اختلاف في أن الإكراه غير نافع، في ذلك.

---

219) شرح التنقيح ص 286. وانظر نسبة قولهم خذوا دينكم... على أنه حديث.

220) رحلة العياشي ج 1 ص 38 من الطبعة الحجرية.

زاد في الذخيرة :(221)، والفرق بين الأقوال والأفعال أن المفاسد لا تتحقق في الأقوال، لأن المكره على كلمة الكفر معظم لربه بقلبه، والأيمان ساقطة الاعتبار، بخلاف مباشرة الخمر والقتل ونحوهما، فإن المفاسد فيهما متحققه.(222) انتهى فهذا التوجيه الذي وجه به الشهاب الفرق بين الإكراه في الأقوال والأفعال لم يقل به أحد غيره كما نبه على ذلك ابن غازي... ولعل القارئ يلمح أثر المفاسد والمصالح والتعليل بها عند الشهاب فيما وجه به ما رجحه من قولي المذهب.

8 – مسألة غسل الإناء من ولوغ الكلب :

وقد نقلناها سابقا وهي مما يستدل به هنا على اختياره خارج المذهب فقد قال فيها في الفروق، بعد أن أورد أن الحنفية لا يرون حمل المطلق على المقيد، وأن الشافعية ساروا على قاعدتهم فيه، وهو أن المطلق إذا ورد مقيدا بقيدين متضادين وتعذر الجمع بينهما سقطا، (قال وأما أصحابنا المالكية فلم يعرجوا على هذا الحديث المطلق ولا على قيديه، بل اقتصروا على سبع من غير تراب، وأنا متعجب من ذلك مع ورود الحديث في الأحاديث الصحيحة.(223) انتهى. وقد نقلت هذه المسألة في فصل التعصب المذهبي بأكثر من هذا توسعا فتراجع من هنالك.

9 – مسألة استقبال السمت في الصلاة لمن بعين الكعبة ورأي الشهاب فيها.

من المعروف البديهي أن استقبال القبلة شرط، وقال عبد الوهاب في التلقين هو فرض، وكون الاستقبال شرط نص عليه ابن الحاجب، فإن كان بمكة ولكنه كان غائبا عن البيت، كان توجهه إليها على وجه القطع، لا على

221) هذا هو الشاهد في المسألة.

222) شفاء الغليل للعلامة ابن غازي مخطوط خاص دون ترقيم.

223) الفروق الفرق الواحد والثلاثون.

وجه الاجتهاد،(224) قال الحطاب في نفس المكان، قـوله واستقبال عين الكعبة يريد بجميع بـدنه فلو خرج عضو منه عن الكعبة بطلـت صلاته، وهو رأي الشهاب بنصه نقله الحطـاب قائلا : تنبيه (قال شهاب الـدين القرافي رحمه الله تعـالى من قرب من الكعبة ففـرضه استقبال السمت قـولا واحدا، فإذا صف، صف مع حـائط الكعبـة، فإن لم يحصل لـه ذلك استـدار. فصــلاة الخارج عنهـا ببدنــه أو ببعضــه باطلــة، لأنــه مأمور بأن يستقبل بجملتـه الكعبة، قــال أي القرافي وكذلك الصــف الطويل بقرب الكعبــة يصلون دائرة وقوسا) انتهى.

10 - هل ما يعرف به أوقات الصــلاة فرض عين أو فرض كفاية ورأي الشهاب في ذلك ؟

بيان المسألة : مذهب مالك أن أوقات الصلوات لا يجوز التقليد فيها نقل ذلك صاحب المدخل، ونص قولـه بواسطة الحطاب، (قال في المدخل ومذهب مــالك أن معـرفة الأوقــات فـرض في حق كل مكلف)، انتهى قــال الحطاب ومقتضاه أنه لا يجــوز التقليـد فيها. وإن كــان حـاول تأويـل ذلك بشيء فـيه بعـد) ولكن للشهاب رأى آخر في هــذا نص عليه في (الفروق) وفي كتاب (اليواقيت) في أحكام المواقيت أما الفروق فقد قــال : ظاهر كلام أصحابنا أن التوجه إلى الكعبة لا يسوغ فيــه التقليد مع القدرة على الاجتهاد، ونصوا على أن القــادر على التعلم يجب عليــه التعلم، ولا يجوز له التقليــد ومعظم أدلــة القبلة في النجوم، فيجب تعلم ما تعلم به القبلة، وظاهر كلامهم أن تعلم هذا القسم فرض عين، على كل أحد.

قلت ومقتضى القواعد أن يكون ما يعرف به منها أوقات الصلاة فرضا على الكفاية لجواز التقليـد في الأوقات : قال صاحـب الطراز يجوز التقليد في أوقات الصــلاة إلا الزوال فإنه ضروري يستغني فيه عن التقليـد، فلذلك لم

224) الحطاب مواهب الجليل ج 1 ص 387.

يكن فرضا على الأعيان، ومن جهة أن معرفة الأوقات واجبة يكون ما تعرف به الأوقات فـرض كفاية(225) انتهى فمقتضى المذهب كما نقلـه صـاحب المدخل، هـو أن معرفـة الأوقـات فرض على الأعيـان، ولكن الشهـاب رجح واختار أنـه فرض على الكفايـة وهو اختيار لـه داخل المذهب، ولعل اختيار الشهاب على أن معرفة الأوقات فرض على الكفـاية هو الذي جعله يذهب إلى القول بعدم اشتراط الرؤيـة في الأوقات، وإنما اشترط تحقق الوقت اعتمادا على الحس(226) وزاد ذلك إيضاحا في كتابه (اليواقيت في أحكام المواقيت) على ما نقل عنـه صاحب مواهب الجليل فقـال لو فرض أن وليا من أوليـاء الله تعالى طار إلى السماء قبل طلوع الفجر بساعة، فإنه يرى الفجر في مكانه بل ربما رأى الشمس، ومع ذلك يحرم عليـه صـلاة الصبح حينئذ لأن الفجـر الذي نصبـه الله تعالى سببا لـوجوب الصبح إنما هو الفجر الـذي نراه على سطح الأرض.(227)

11 – مسألة الحلف باسم الله.

قال التسولي في البهجة(228) قال صاحب الخصال الأندلسي يجوز الحلف بقولك باسم الله، وتجب به الكفارة.

قال القـرافي هذه المسألـة فيها جـور، بسبب أن الاسم ههنا إن أريـد به المسمى استقـام الحكم، وإن لم يـرد بـه المسمى فقـد حكى ابـن السيـد البطليوسي أن العلماء اختلفوا في لفظ الاسم، هل هو موضوع للقدر المشترك بين الأسماء فمسماه لفظ، أو وضع في اللغـة للقدر المشترك بين المسميـات، فـلا يتنـاول الا مسمى، وهذا هـو خـلاف تحقيق العلماء في أن الاسم هـو المسمى أم لا، انتهى.

---

225) الفروق ج 4 ص 208.

226) نص على ذلك في الجزء الثاني من الفروق في الفرق الثاني والمائة.

227) انظر الحطاب الذي نقل كلام القرافي في ج 1 ص 368.

228) البهجة على شرح التحفة ج 1 ص 4 للعلامة القاضي التسولي وترجمته مضت في باب السند.

فمن الواضح في هذه المسألة أن مخالفة الشهاب لصاحب الخصال قائم على مبدأ آخر موضوعه علم اللغة، وكون صاحب الخصال لم ينتبه إلى موطن الخلاف بين أهل اللغة هو الذي جعله يذهب إلى ما ذهب إليه مما خالفه فيه القرافي واختار التفصيل الذي نقل عنه في المسألة.

12 – مسألة الحكم بأعدل البينتين عند تعارضهما.

– توضيح وبيان – التعارض بين البينتين هو اشتمال كل منهما على ما ينافي الأخرى كما نقل الحطاب عن ابن عرفة، فإن أمكن الجمع بينهما جمع كالدليلين، وإن لم يمكن الجمع فإن تكافأتا سقطتا، وإلا عمد إلى الترجيح بالعدالة فإن تعارضت العدالة والكثرة رجح بالعدالة. هذا هو الذي اختاره القرافي ونقله عنه الونشريسي ونص كلام الونشريسي إن المقصود من القضاء قطع النزاع، ومزيد العدالة أشد في التعذر من مزيد العدد، لأن كلا من الخصمين يمكنه زيادة العدد في الشهود، ولا يمكنه زيادة العدالة.(229) هـ. هذا ما علل به القرافي اختياره الذي ذهب إليه وقد تعقب هذا التعليل ابن عبد السلام الهواري بقوله زيادة العدد إنما هي معتبرة بقيد العدالة، ولا نسلم أن زيادة العدد بهذا القيد سهلة، وتقرر في الأصول أن الوصف مهما كان أدخل تحت الانضباط وأبعد عن النقيض، والكسر كان أرجح، وزيادة العدد منضبط محسوس لا يختلف، والعدالة مركبة من قيود، فضبط الزيادة فيها متعذر أو متعسر، فلا ينبغي أن تعتبر في الترجيح. انتهى قول ابن عبد السلام في تعقيبه على اختيار القرافي.

لكن هذا التعقيب لم يسلمه له تلميذه ابن عرفة فقال في كلام أستاذه، القائل فيه لا نسلم بأن زيادة العدد بهذا القيد سهلة.

إن كلام ابن عبد السلام يرد بأن القرافي لم يتمسك بأنها سهلة بل بأنها ممكنة غير ممتنعة، وكونها ليست سهلة لا يمنع إمكانها عادة). انتهى. هذا

229) عدة الفروق في الجموع والفروق ص 515 من ط الجديدة.

فيما يخص مـزيـد العـدالـة. وهنـالك رأي للشهـاب في البينـة فيما يخص موضوعهـا. ذلك أنه من آرائه واختياراته أنـه لا يقضي بأعدل البينتين إلا في الأموال خـاصة، نـص على هذا في كتـاب الإحكام،(230) وقـد تعقبه في هـذا متأخرو المذهب وعلى رأسهم الحطاب الذي قال فيه: (كلام الشهاب مخالف لقـول ابن رشـد في سماع يحيى من الشهادات إن شهـدت إحـدى البينتين بخلاف ما شهدت به الأخرى مثل أن تشهـد إحداهما بعتق والثانية بطلاق، أو إحداهما بطلاق امرأة، والثانيـة بطلاق امرأة أخرى، فلم يختلف قول ابن القاسم بهما، ثم ساق رواية المصريين بأن شهادتهما تهاتر ورواية المدنيـين بأنه يحكم بأعدل البينتين(231) إلخ هـ.

13 – رأي الشهاب من الناحية الشرعية في الإنكار على البدع المحدثة التي قـد يـؤدي الإنكـار عليها إلى مفسـدة أعظم مـن إبقائهـا، مثل مـا أحـدثـه السلاطين من بدع الانحناء والوقوف عند دخولهم، وبعض الطقوس الأخرى التي حـدثت في عصره وقبل عصره وحتى في عصرنـا. الحالي في هـذا القـرن الخامس عشر – توضيح للمسألة وتأسيس –.

ونرى أن نقف بعض الشيء مع هذه المسألة لما فيها من فائدة عملية من جهة، فيما نرى، ولما فيها من تذكير لمن ينصبـون أنفسهم آمرين بالمعروف ونـاهين عن المنكر دون أن يعـرفـوا ما يترتـب على قولهم من مصلحـة أو مفسدة فأقول وبالله التوفيق.

الأصل كما قـال القرافي (أن كل من ولي ولايـة، الخلافـة فما دونها، إلى الوصيـة، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحـة أو دفع مفسدة، لقـوله تعالى : ﴿**ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن**﴾. الآية. ولقوله عليه السلام مـن ولى من أمور أمتي شيئـا فلم يجتهد لهم ولم ينصح، فـالجنة عليـه حـرام. فيكون الأئمـة والـولاة معـزولين عما ليس فيه بـذل الجهـد،

230) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.

231) مواهب الجليل للحطاب ج 6 ص 209.

والمرجوح أبدا ليس بالأحسن، بل الأحسن ضده، ثم إن مقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة، والمصلحة المرجوحة والمساوية، ومالا مفسدة فيه ولا مصلحة، فالولاية إنما مقتضاها جلب المصلحة الخالصة أو الراجحة ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة. هذا هو الأصل.

لكن وراء هذا الأصل أمور لابد من مراعاتها جريا مع مبدأ، تحصيل المصالح الراجحة أو الخالصة مطلوب شرعا، ودرء المفاسد الخالصة أو الراجحة. مطلوب شرعا، فمن المفاسد المقررة شرعا في هذا المحل مفسدة مشاقة الحكام والولاة، وانخرام النظام، وتشويش نفوذ المصالح،(232) فمشاقة الحكام يؤدي إلى خرم النظام، وخرم النظام يؤدي إلى عدم ضبط المصالح العامة. وهذا عكس المقصود من ولاية الحكام، (لأن مشاقة الحكام يؤدي إلى استصغار العامة لهم، وفي الذخيرة للقرافي ضبط المصالح العامة واجب، ولا تنضبط إلا بتعظيم الأئمة في نفوس الرعية ومهما أهينوا تعذرت المصلحة، ولذلك لا يتقدم في صلاة الجنازة ولا غيرها إلا بأذنهم...(233) ثم قال وفي الذخيرة للقرافي إذا عين الإمام أو انتدب إماما لصلاة الجمعة، وهنالك إمام لم يعينه الخليفة أو الأمير فإن صلاة الجمعة لا تجوز إلا في المسجد الذي عين إمامه الإمام الأعظم.(234) وهكذا وهكذا. ومن المنصوص في مذهب مالك، وربما في غيره، عدم شق عصا الطاعة والخروج عنهم ولو فعلوا الكبائر إلا أن يجاهروا بخلع الربقة **ومنها، متابعتهم والجهاد معهم** ولو كانوا فساقا، حفظا لوحدة المسلمين ودفاعا عن بيضة الإسلام إلخ.

فالمبدأ إذن عدم تصرف الإمام إلا بما فيه مصلحة وهم معزولون عما لا مصلحة فيه، فهل نأخذ بهذا المبدأ حرفيا اعتمادا على حرفية النص، ومعنى

---

232) الفروق الفرق الثالث والعشرون والمائتان ج 4 ص 43.

233) نقل كلام القرافي العلامة المواق في سنن المهتدين ص 47 من الطبعة الحجرية الفاسية.

234) نفس المصدر والمكان.

هذا أن كل منكـر فعلوه، أو بدعة أقـاموا عليها، استوجبت الإنكـار. ذلك هو المبدأ حسب القواعد المتقدمة.

لكن قد يصطدم هذا مع عنهجيـة بعض الولاة، فيزدادون إصرارا على ما يفعلون، فيؤدي تغيير المنكر إلى عكس المقصود منه، والحال أن طاعة الأيمة واجبة فما العمل في مثل هذه المواقف.

بعد هذا التوضيح والبيان نعود إلى المسـألة المعنونة، ورأي الشـهاب فيها ودليله عليها، قال الشـهاب : (سـأل سـائل سـؤالا مكتوبا وجه إلى الشـيخ عز الدين مباشرة ونصـه : ما رأى علماء الأنام فيما نشاهده الآن من هذه البدع التي تحدث أمام السـلاطين من الانحناء لهم حتى يكاد يكون سجودا، ومن الوقوف بعد **الجلوس حين حضورهم** ؟ ...إلخ.

فكان جواب الشيـــخ عز الدين أن أخذ الرقعة وكتب فيهـا : قال رسـول الله ﷺ لا تحاسـدوا ولا تباغضـوا... الحديث فإنكار مـا هو واقع الآن من ذلك ممـا جـرى عليه النـاس في هـذا العصر المتأخر، يـؤدي إلى التبـاغض، والتباغض يؤدي إلى مفسدة أعظم من هذه البدعة.

فترك القيام في هذا الوقت يفضي إلى المقاطعة والمدابـرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيدا). فجواب عز الـدين يفهم منه أن البدعة قـد تتحول إلى واجب، وهو أمـر نص عليه في قواعده، وأخـذه عنه تلميذه الشـهاب. ونص كـلامه : القسم الثـاني مـا لم يـرد في النصـوص، ولا كـان في السلف لأنـه لم تكن أسبـاب اعتباره مـوجودة حينئـذ وتجددت في عصرنـا، فتعين فعله لتجـدد أسبابه، لا لأنه شرع مستأنف، بل علم من القواعد الشرعية أن هذه الأسباب لـو وجدت في زمن الصحـابـة لكانت هـذه المسببـات من فعلهم وصنعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه، ووقوعه عند وقوع سببه، لا يقتضي ذلك تجديد شرع ولا عدمه، ثم قال : وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان، واحناء الرأس له إن عظم قدره جدا، والمخاطبة بجمال الدين، ونور

الـدين، ومن ذلك تـرتيب النـاس في المجـالس، والمبالغـة في ذلك، وأنواع المخاطبة للملـوك والأمراء والوزراء وأولي الرفعـة، من الولاة والعظماء، فهذا كلـه ونحـوه من الأمـور العاديـة لم تكن في السلف، نحن نفعلهـا اليـوم في المكارمات والموالاة. وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة.(235) هـ كلامه.

وبناء على هذا التخريج والاستنباط منه ذهب إلى أن البدعة تجرى عليها الأحكام الخمسة من الـوجوب والندب والكراهة والحرمة والإبـاحة كما قرر ذلك التقسيم أستاذه عز الـدين وتبناه الشهاب واختاره وتـوسع فيه وعنه أخذ في المذهب.

وهو اختيار فيه دليل على بناء الأحكام على المقاصد والمصالح الكلية. عند الشهاب ولـو خالفت ظواهر النصـوص، لما فيها من مصلحة راجحـة، وفيه دليل واضح على وجوب ملاحظة مـن ينصب نفسه للوعظ وتغيير المنكر أن يلم بعلم المقاصد والمصالح والمفاسد، ويراعيها فيما يقوم به حين إرادة تغيير المنكر أو الأمر بـالمعروف حتى لا يكون سببا في مفسـدة أعظم من المفسدة الموجودة في البدعة المراد الإنكار عليهـا، ويفوت مصلحة أعظم من المصلحة التي يريد الأمر باتباعها. وتلك مزية وأمر لا يقوم به إلا الراسخون في أسرار الشريعة المطلعين على قواعدها الكلية ومقاصدها. ولا يحق لكل من هب ودب أي ينصب نفسـه لهذا المنصب(236) الخطير لما فيـه من التعـرض للمـزالق المؤديـة إلى مفاسـد قـد لا يمكن رتقها إن فتقـت، فيكون وزرهـا أعظم من أجرها.

ولأختم هذا الفصل بمسألة كان لها تاريخ ودوي عند المتأخرين، وأخذت نصيبا وافرا من البحث عندهم. وهي :

---

235) انظر الفرق التـاسع والستين والمائتين من الفروق ج 4 ص 251 وفيه أيضـا النص المتقدم من سؤال العز بن عبد السلام وجوابه.

236) لقد رأيت أخيرا كتيبا صغيرا خصصه لهذه المسألـة وأنكر فيه غاية الإنكار مـا قرره عز الدين ابن عبد السلام وتلميذه الشهاب ولم يبن إنكاره إلا على بهرجة من كلام أتمه بالسب والقدح في أئمة الأمة، والظاهـر من كلامه أن ما قرره عز الدين وتلميذه بنـاء على التذوق الفقهي والإحاطة بأسراره لا يعلم منه شيئا ولن أسميه مكتفيا بالقول من أنه من السعودية.

14 – مسألـة الحشيشــة هل هي من المفســدات أم من المرقـدات ورأي الشهاب الذي امتاز به في ذلك ؟

1) تأصيل المسألـة تاريخـيا :

مسألـة الحشيشة اختلط فيهـا التاريخ والاجتماع والفقـه فمن الناحيـة التـاريخية يـؤكد المؤرخـون أنها لم تكن مـوجودة في الشرق العـربي قبل الحروب الافرنجيـة المعروفـة بالصليبية، وإن هذا العشب كان من جملة ما أدخلـه الفرنج معهم إلى الشرق العـربي، وعنهم انتشر فيـه، والتاريخ يعيـد نفسه.(237)

وإذا كانت الحشيشة قـد دخلت إلى المجتمع في الشرق العربي عن طريق الجنـود الافرنجيين، فقـد أحـدثت مع طول المدة طبقـة من المجتمع كـونت ظاهرة اجتماعيـة فيه، فكان لابد من إيجاد أحكـام شرعية في ذلك على ضوء ما ظهر من أمـراض لهذه الطائفة. وأول ما استطعت أن أعـرف أنه تعرض لذلـك هو عـز الدين بن عبـد السلام الـذي قال مترجموه أن لـه مجلسا في الحشيشــة والمجلس في عـرف ذلك العصر هـو مـا يسمى الآن بـالبحث أو المحـاضرة، ذكر فيـه مـالها ومـا عليها ومـا تحدثـه من أضرار في المجتمع، وتصدى للحكم فيها، ولا أرى موجبا لإيراد ما قاله بائع السلاطين فيها لأن ذلك ليس من موضوعنا.

ولكني أتعرض لقـول الشـهاب فيهـا ورأيه الخاص في ذلك، وممـا ذكره الشـهـاب عنها، نفهم أن الفقهـاء في عصره انقسموا بسبب الحديث عنهـا إلى

---

237) لاشك أن المطلع يعلم علم اليقين أن جميع الأمـراض الجنسيـة جاءتنـا من أوربا في القـرن 19 والعصابـات المكونـة للاتجار في المخدرات وغير ذلك من البـلايا كلها كـان في الولايـات المتحدة الأمريكية منذ 1965 ولكنـه لم يعرف آنـذاك فأخذت منـه خلايـا ووضعت في ثلاجـات وحين اكتشف حـديثا مـرض السيدا تبين أن تلك الجراثيـم هي نفس الجراثيم، والقصد من ذلك كلـه تحييد طائفة من الأمة.

قولين أحدهما وهي الكثرة، ذهبت إلى أنها مـن المسكرات وبنت حكمها فيها على هذا الأساس.

الثـاني وهـو الشهـاب كـان له رأيـه الخاص فيهـا بنـاه على معطيـات اجتماعيـة، واستقرائيـة وعمليـة... فلنورد قـولـه في ذلك ثم نعقبه بأقـوال المتأخرين عنه مبينين إلى أي حد انتشر قوله ورأيه فيهم.

يقول الشهاب في الفروق أما النبات المعـروف بالحشيشة التي يتعاطاها أهل الفسوق، اتفق فقهاء أهل العصر على المنع من الكثير منها المغيب للعقل، واختلفوا بعـد ذلك، هل الواجب فيها التعزيـز، أو الحد، على أنها مسكرة، أو مفسـدة للعقل من غير سكر، ونصـوص المتحدثين على النبـات تقتضي أنها مسكرة فإنهم يصفونها بذلك في كتبهم.

والذي يظهـر لي أنها مفسدة على مـا أقرره في الفـرق بينهما بعد)، (وقد سئل بعض فقهاء العصر عمن صلى بالحشيشة معه هل تبطل صلاته أو لا، فأفتى أنـه إن صلى بها قبل أن تحمص أو تصلق صحت صـلاته، أو بعـد ذلك بطلت صلاته، وقال إنها تغيب العقل بعد التحميص.

وسألت عن هذا الفرق جماعـة ممن يعـانيها فاختلفوا على قولين، فمنهم من سلم هذا الفـرق، وقـال لا تؤثر إلا بعـد مبـاشرة النار، ومنهم من قال بل تـؤثـر مطلقـا، وإنها تحمص لإصـلاح طعمهـا وتعـديل كيفيتهـا خاصة.(238)

فعلى القول بعـدم هذا الفرق تبطل الصـلاة مطلقا، وعلى القول بـالفرق يكون الحق ما قالـه المفتي إن صح أنها من المسكرات، وإلا صحت الصلاة بها مطلقـا وهو الـذي اعتقـده، أي أنها مفسـدة والمفسدة لا تبطل الصـلاة كالبنج والسيكران.(239)

---

238) الفروق : الفرق التاسع والثلاثون من ج 1 ص 216.

239) نفس المصدر في الفرق الأربعين من الجزء الأول.

وبعد أن بين الحشيشــة وفتوى العلماء فيهــا في عصره، والذين خــالفهم فيها حيث ذهب إلى أنها من المفســدات وليست من المسكرات وذهب إلى أنها لا تبطل صلاة حــاملها. بين بعد ذلك أوجه الفرق التــي اعتمد عليها في أنها ليست من المسكــرات ولا من المرقــدات فقــال (الفــرق بين المسكر والمرقــد والمفسد، والذي التبس على كثير من الفقهاء. إن المتناول لاحد هذه الأمور إما أن تغيب حواســه، كالسمع والبصر والــذوق، والشم، فإن كانت كــذلك فهي المرقد. وإما أن لا تغيب الحواس. وفي هذه الحالة، إما أن يحدث مع التعاطي نشوة وطرب وسرور وقوة، كالخمر والمزر، فإن حدث ذلك فهو المسكر، وإلا فهو المفسد.

وبهذا الفرق يظهــر لك أن الحشيشة مفســدة وليست مسكــرة لوجهين، أحدها أنــا نجدها تثير الخلط الكامن في الجســد كيفما كان، فتجد منهم من يشتد بكاؤه، ومنهم من يشتد صمته. وأمــا الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد أحدا ممن يشربها إلا وهو نشوان مسرور، بعيــد عن صدر البكاء والصمت، وأن شاربي الخمــر تكثر عــربدتهم، لــوثوب بعضــهم على بعض بــالسلاح، ويهجمون على الأمور العظيمة، ولا نجد أكلة الحشيشة إذا اجتمعوا إلا همدة سكوتــا مسبوتين، لــو أخذت قماشــهم وسببتهم لم تجد فيهم قــوة البطش، فهم أشبــه بالبهــائم فلهذين الــوجهين أنــا أعتقد أنها من المفســدات لا من المسكرات ولا أوجب فيها الحد، ولا أبطل بها الصلاة بل التعزيز الزاجر عن ملابستها،(240) انتهى كلام الشهــاب هذا هو مــا اختاره ورآه والــدليل الذي بنى عليه هذا الاختيار.

وقد تابعه على هذا الفرق الذي ذهب إليه بين المفسد والمرقد والمسكر وما بنــاه عليه من أحــكام، (خليــل في التــوضيح)، (وابن الشاط) (والمقري مع تحفظ).

---

240) الفروق الفرق الأربعون.

فالمقري حكاها في القاعدة الواحدة والثلاثين(241) (والمواق)، و(ابن مرزوق) في أول شروحهم على المختصر، والقلشـــاني في شرحـــه على ابـن الحاجب، والرسالـة، و (الإرشـاد) و (الشـــامـل)، و(ابن غـازي)، و(الحـطـاب)، (وزروق) كلهم حتى إنها أخذت شبه إجماع بل إجماعـا وقع التساؤل بناء عليه هل يجوز مخالفته أم لا، وقد أورد ذلك (ابن أبي محلي السملالي) الثائر المغربي المعروف في كتابه (الإصليت) ضمن سؤال طويل وجهه للشيخ سالم السنهوري أورد فيه عدة استشكالات، وملخص ما يهمنا من سؤال ابن أبي محلي حين وصل إلى السكـر قال، (ونعني ما تقـدم أي ما غيب العقل دون الحواس مع نشوة وطرب، جريا على حـد تعريف المسكر، ليتميز من قسميه المفسـد والمرقـد، كما هـــو في كـريم علمكم عنـد القـــرافي رضي اللـه عنكم وأرضـاكم.

وأيضا هذه القاعدة المذكورة عنه رحمه اللـه في فروقه، وقد أقرها مالك زمانـه في توضيحه رضي اللـه عنه فسلمها هـو وغيره من الأئمة المحققين، حتى ابن الشـــاط والإمام المقـري في قواعـده بعد مـا اختصرها وزاد فيهـا، والمواق، والشيخ ابن عـرفـة على إمـامته، وابن مـرزوق في أول شرحـه على المختصر والقلشاني في شرحـه على ابن الحاجب، وابن ناجي، والبرزلي، وأبي الحسن وابن فرحون، وغيرهم من شراح ابن الحاجب، والمختصر، والرسالة، والإرشـاد، والشامل. هل يجب على الطالب الوقـوف عندها والعمل بها وفاقا للقرافي المشـهور، ومن ذكر بعده من أئمة المذهب ومحققيه، وتبعهم على ذلك ابن غازي والتتـائي، والحطاب وزروق والسـخاوي وغير واحـد من الشيوخ كلهم رضيها وتلقاها بالقبول. فهل والحالة هذه يتحتم العمل بها كما أشـير إليه، أو يجوز لأحد تخطي مـا حده في قاعدته المذكـورة أيده الله)... ثم قال بعد ذلك في تتمة سؤاله (أوقفنا على وجه تخصيص القـرافي المسكر المذكور

241) انظر قواعد المقرى ج 1 ص 258.

بما تقدم دون الأخيرين ؟ وهل سبقه أحد إلى ذلك أم لا، على أن الفقهاء ربما أطلقوا اسم المسكر في عقد البيوع والطلاق على ما هو أعم من ذلك، ويريدون به دخول المفسد تحت حكمه كغيره، ولأجله أشكل علينا التخصيص المذكور... من قاعدة القرافي، وكذلك سكوت من بعده عنها وقبولهم إياها، حتى كأنهم أجمعوا على ذلك فلا يخرق إجماعهم بقول أو برأي ينافيها... وما أحد من جملة الفقهاء بعد القرافي يقول بتحريم غير المسكر كما صرحت به القاعدة المشهورة فيما نعلم.(242) انتهى قول ابن أبي محلي في الإصليت وهو طويل وفيه استشكالات كثيرة على التنبكتي الذي حاول أن يفتي بما يوهم أنه يخالف قاعدة القرافي هذه، وقد أورد في أصليته أيضا جواب قاضي الجماعة بدرعة وهو (أحمد البوسعيدي)(243) وملخص جوابه كما في الإصليت، (القاعدة الأولى التي قررها الإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله لما تلقاها أيمتنا الجهابذة النقاد المشهود لهم بألسنة الحال وألسنة المقال بالعلم والدين والصلاح بالقبول والتسليم... ونحن كذلك قبلناها وزاد البوسعيدي قائلا.

أما وجه تخصيص القرافي ذهاب العقل دون الحواس مع نشوة وطرب وسرور بالمسكر، وذهابه دونها أيضا لا مع نشوة وطرب بالمفسد، وذهابه معها بالمرقد، فهاكم ماكنا أخذناه عن شيخنا نور الله ضريحه، وذلك أن وصف الفساد، يصدق على كل واحد من هذه الحقائق الثلاثة، ونسبته

---

242) انظر ابن أبي محلي الفقيه الثائر ص 156.

243) أحمد البوسعيدي قاضي درعة من أصحاب المنجور وتلميذ ابن غازي وهو القائل في التبغ :

ومن يعتقد تحريمها فهو قائل
بوهم ولا يجد له من يوافق
فعندي ميزان يفرق بينها
وبين ذوات السكر عند الحقائق
فما غيب العقل المنير بسكره
ونشوته فهو الحرام لذائق

للسكر والرقاد، نسبة العام للخاص، فكل مسكر مفسد، وليس كل مفسد مسكرا ولا مرقدا، فخصص المعنى الأول بالمسكر لأن الله عز وجل سمى الخمر سكرا فقال تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا، وهذا المعنى موجود في الخمر... وخص المعنى الثالث بالمرقد، لقوله تعالى في قصة أهل الكهف: ﴿**تحسبهم أيقاظا وهم رقود**﴾، ولم يبق للمعنى المتوسط إلا اسم الفساد الذي هو أعم هذه المعاني.

مقتضى هذا السير إنما هو تبيين علة تسمية كل واحد من هذه باسمها الخاص بها، من مسكر ومرقد ومفسد، وأن اسم الفساد يجمعها لغة، جمع الجنس لأنواعه، والجزء من الحقيقة مغاير لكلها، وكذا قسم جزئها أيضا، ولولا ذلك لاتحدت حقائق الخاص، والعام، والمباين، والمعقول خلافه، ولا شك أن هذا وجه حسن في تحضيص كل واحد منها باسمه شرعا ولغة من حيث إن السكر يباين النوم كما هو حال أهل الكهف، ضرورة إن غابت عقولهم وحواسهم فسماهم الله في هذه الحالة رقودا لاسكارى ولا مفاسد. فاتجه تخصيصهم بهذا الاسم دون المسكر القسيم والمفسد المنقسم، والسكر لاشك أنه عبارة عن ذهاب العقل دون الحواس مع نشوة وطرب كما قالوا. عرف ذلك من حال شاربها ومدلولها اللغوي والشرعي بالاستقراء. وحقيقته، ضرورة مباينته النوم وهو الرقاد، فلما خص الله كل حقيقة منهما باسمها المعروف مع اشتراكهما في معنى الفساد على المتفق من ذلك أن الحكم المعلق على أحدهما لا يتناول الأخرى دون ذكرها معها، لأنها لا تندرج تحتها اندراج الخاص تحت العام كالنوع أو الجزء من الماهية، فلذلك خصص المسكر لما رتبه الشرع على معناه من الأحكام دون المرقد، لأنه مباينه في فصله وإن شاركه في أصل جنسه مشاركة الناطق للصاهل في الحيوانية، والحكم فيهما إنما عطف على المعنى الذي به يتباينان لا على ما به يشتركان وهو الفساد، ولو كان كذلك لحرم النوم كالسكر والله أعلم. إلا أن يقال خرج بدليل آخر فيصار إليه وهو الظاهر.

وأما المفسد فقد جاء شرعا على أصله لغة، فوجه اختصاصه باسمه بين، كما لوحظ مثلا نوع من الحيوان في عرف ما، أو شرع باسم جنسه، فإنه سؤال فيه. فالبحث من السؤال إنما هو عن تبيين علة تخصيص المسكر بالأحكام الثلاثة وتوجيهها دون الآخرين. والفرض أن سبب التحريم قالوا إنما هو حفظ العقول، والمفسد والمرقد مما لا تحفظ معهما العقول كالخمر وهو المسكر فمن أين نعلم أن الشارع إنما قصر حكم التحريم عليه دونهما والمعنى الذي لأجله حرم موجود حتى فيهما) انتهى المقصود من كلام البوسعيدي.

وعلى هذا صار المتأخرون. قلت قال السجلماسي ما نصه (قال في التوضيح فائدة تنفع الفقيه، يعرف بها الفرق بين المسكر والمفسد والمرقد.

فالمسكر ما غيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح.

والمفسد ما غيب العقل دون الحواس لا مع نشوة وفرح كعسل البلادر.

والمرقد ما غيب العقل والحواس كالسيكران.

وينبني على الإسكار ثلاثة أحكام الحد، والنجاسة، وتحريم القليل.

ثم قال إذا تقرر ذلك فللمتأخرين في الحشيشة قولان هل هي من المسكرات أو من المفسدات، واختار القرافي أنها من المفسدات قال لأني لم أرهم يميلون إلى القتال والنصرة بل عليهم الذلة والمسكنة وربما عرض لهم البكاء، وكان شيخنا رحمه الله الشهير بعبد الله المنوفي يختار أنها من المسكرات. قال لأني أرى من يتعاطاها يبيع أمواله لأجلها فلولا أن لهم طربا ما فعلوا ذلك، بدليل أنا لا نجد أحدا يبيع داره ليأكل بها سكرانا، واختار القرافي أنها من المفسدات انتهى.(244)

وقول خليل في التوضيح وكان شيخنا المنوفي إلخ... أي أن قول المنوفي رحمه الله أنها مسكر بدليل أن متعاطيها يبيع أمواله لذلك... يظهر منه أن

---

244) شرح قواعد عبد الواحد الأنصاري للعلامة السجلماسي ص 10 مخطوط خاص صورة.

مصطلح السكر عنده أعم مما هو عند غيره من الفقهاء. وتعليله للسكر دال على ذلك لأنـه جعل فقدان العقل والتمييز حتى إنه تصدر ممن يتعاطاها تصرفات تؤدي إلى بيع أمواله لأجلها، لكن تفريق الشهاب كما أوضحه المنجور، والذي نقله عنه تلميذه البوسعيدي قاضي درعة دال على أنه ليس مجرد تغييب العقل يسمى سكرا، وإنما تضاف له شروط أخرى بها يتميز السكر عن غيره، وهو النشوة والطرب في السكر، والهمود والسبوت والذلة في الحشيشة بالإضافة إلى تغييب العقل، ولذلك كان قول المنوفي يعتبر شاذا في المسألة مع ما قيل من الإجماع على ما اختاره القرافي.

وبعد لعل هذه المسألة وحدها تعطينا أثر القرافي فبمن بعده وكيف كانت تؤخذ أقواله بمقتضى استعماله للطرق المقصدية التي توصل إليها، وإنها كانت موضع احترام من بعده إجماعا أو شبه إجماع، في حدود الطاقة البشرية غير المعصومة طبعا لأننا سنورد مسائل له في موضعها لم يتابع عليها.

ثم إن الشهاب القرافي اعتمد فيما اعتمد عليه : الاستقراء. وذلك بملاحظة الأثر للفعل والقول، فجعلته يكتشف طريقا من المقاصد الشرعية المفيدة للعلم وهو ملاحظة ما يحف بالخبر أو الفعل من قرائن الأحوال وشبهها مما لم يلحظه من كان قبله إلا بإشارة هامشية. فأسس هو هذه الطريقة وجعلها طريقا مفيدة للعلم وهي إفادة خبر الآحاد للعلم أحيانا عندما تحف به قرائن، وهذه الطريقة هي التي خصص لها جل كتابه الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، كما أوضحناه سابقا وقد أشار الشيخ ميارة في شرح تكميل المنهج إلى شيء من ذلك الأثر الذي تركه قول الشهاب، ونقل رأي كثير من الشيوخ في ذلك كرأي ابن غازي، والحطاب، والعبدوسي، في ذلك إلى آخر ما نقله عن ابن غازي وسيأتي مزيد بيان عند كلامنا على أثر الشهاب في أصحاب القواعد.

الفرع الثاني :

أمثلة من اختيارات له لم يتابع عليها :

تمهيد لهذا الفرع :

رحم الله إمام دار الهجرة ورضي عنه، كل امرئ يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب الرسالة أو ما كان يشير إليه بصاحب القبر.

ولذلك فليس منقصة ولا مغمزة في إمام جليل كصاحبنا الشهاب الذي صرنا معه في هذه المسيرة، وقلنا أن هوانا تابع لهواه، أن آمن آمنا، وإن غوى اعتذرنا. وما ظل صاحبنا وما غوى في نظرنا، وتلك هي الصحبة، وعلى أساسها في هذا الكتاب سرنا. ولذلك لا نرى له غواية ولا منقصة ولا مغمزة فيما اختار وخالفه فيه غيره أو جاد له فيه، أو رده عليه، بل هو مزية له أن يستقل في آراء له، وقد حباه الله بالمؤهلات ليستقل ذلك الاستقلال فاستعملها، وأجاد في الكثير، ونوقش في القليل، فله الأجران فيما أجاد فيه، وله الأجر فيما قيل أنه مردود عليه، وهي مسائل سجلنا منها هنا تمثيلا لا استقراء اثنتي عشرة أو ثلاث عشرة مسألة أولها.

1) مسألة الورع للخروج من الخلاف :

يظهر أن مسألة الورع كانت كما يقال الآن حديث الساعة في عصر شهاب الدين فقد لاحظت فيما مر بي كثرة ترداداها على لسان المؤلفين من الفقهاء والأصوليين حتى خصها بعض الأصوليين بتأليف مستقل(245) ولهذا أخذت حيزها عند الشهاب وغيره ولذلك سنحاول تأصيلها ولو قليلا فنقول : ما هو الورع ؟ الورع يقارب الزهد، ولكن بينهما فوارق فالزهد هو

245) مثل الأصبهاني شارح المحصول حيث يوجد له كتاب مستقل باسم الورع وهو كتاب صغير طبع أخيرا بتحقيق شخص اسمه فاروق حمادة.

عدم احتفال القلب بالدنيا والأموال، وإن كانت في يده وملكه، وهو من أفعال القلوب.(246)

أما الـورع فهو من أفعـال الجوارح، وهو تـرك ما لابأس بـه، حذرا من الوقوع فيما فيه بأس،(247) قال الشهاب : (وأصله قوله عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمـور مشتبهات، فمن اتقـى الشبهات فقـد استبرأ لدينه وعرضه. وهو منـدوب إليه ثم قال : ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مبـاح أو حرام، فالورع الترك، أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب، حتى يجزئَ عن الواجب على المذهب، وإن اختلفـوا فيه هل هو مندوب أو حـرام فالورع الترك، أو مكروه أو واجب فالورع الفعل، حـذرا من العقاب في ترك الواجب، وإن اختلفوا هل هـو مشروع أم لا، فالـورع الفعل، لأن القائل بـالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم على النافي.(248)

وذلك كـاختلاف العلماء في مشروعية الفـاتحة في صلاة الجنـازة، فمالك يقول ليست بمشروعة، والشافعي يقـول هي مشروعة واجبة، والورع الفعل ليتقي الخلوص من إثم ترك الـواجب على مذهبه. وكالبسملـة قال مالك هي في الصلاة مكروهـة، وقال الشافعي هي واجبة، فـالورع الفعل للخروج من عهدة تـرك الواجب. هذا هو رأي الشهـاب في الورع وعلاقتـه بالخروج من الخلاف لكن هذا التعـريف لم يسلم له، فقـد تعقبه على هذا من جـاء بعده بدءا من ابن الشاط إلى الآن، أما ابن الشاط فقد قال لا يصح ما قاله من أن الخروج عن الخلاف يكـون ورعا، بناء على أن الـورع في ذلك يكون لتـوقع العقاب، وأي عقاب يتوقع في ذلك، أما على القول بتصويب المجتهدين، فالأمر واضح لا إشكال فيه، وأما على القول بتصويب أحد القولين أو الأقوال دون

---

246) الفروق الجزء الرابع في الفرق الخامس والخمسين والمائتين.

247) نفس المصدر الفرق السادس والخمسون والمائتان.

248) نفس المصدر والمكان ص 210.

غيره، فالإجماع منعقد على عدم تأثيم المخطئ وعدم تعيينه، فلا يصح دخول الورع في خلاف العلماء على هذا الوجه، وما الدليل الدال على دخول الورع في ذلك ؟ هذا، أمر لا أعرف له وجها، غير ما يتوهم من توقع الإثم والعقاب، وذلك منتف بالدليل الإجماعي القطعي،(249) ثم جاء الشاطبي بعد ابن الشاط وكان رأيه أوسع في المسألة، فقال إن كثيرا من المتأخرين يعدون الخروج عنه - أي الخلاف - من الأعمال التكليفية مطلوبا، وادخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها، ولازلت منذ زمان استشكله حتى كتبت فيه إلى المغرب، وإلى افريقية، فلم يأتني جواب بما يشفي الصدر، بل كان من جملة الاشكالات الواردة، قولهم : أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها اختلافا يعتد به، فيصير إذن أكثر مسائل الشريعة من المشتبهات، وهو خلاف وضع الشريعة. وأيضا فقد صار الورع من أشد الحرج، إذ لا تخلو لأحد في الغالب عبادة ولا معاملة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفي هذا ما فيه، انتهى كلامه(250) واطرد كما قلنا عدم التسليم إلى العصر الحاضر، وآخر ما اطلعنا عليه في ذلك العلامة القادري(251) صاحب النشر الطيب على الشيخ الطيب، حيث قال بعد أن أورد كلام القرافي (ويقال عنه : أما أولا، فإن المقلد خارج من هذه العهدة بتقليد إمامه المجتهد الذي لا يقول بوجوبها بل لا عهدة عليه أصلا.

وأما الثانية، فالورع لا يصح دخوله في المسائل الاجتهادية وخلاف العلماء، لأن ذلك ليس من المشتبهات التي يطلب الورع فيها). فتبين أنَّ الشهاب لم يتابع على ما قاله في الورع.

---

249) نفس المرجع والمكان بهامش الفروق.

250) الموافقات الجزء الأول ص 103 وما أشار إليه الشاطبي من أنه كاتب في ذلك إلى المغرب وافريقية يقصد بذلك شيخ فاس في وقته الإمام القباب وشيخ تونس الإمام ابن عرفة وبعض رسائلهم المتبادلة توجد في المعيار للونشريسي.

251) شيخ علماء فاس في بداية هذا القرن صاحب النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب ابن كيران في ج 1 ص 27.

2) **المسألة الثانية من الاختيارات التي لم تسلم له :**

مسألة التخصيص بالعرف القولي دون الفعلي.

توضيح وبيان : هــذه المسألة عادة يبحثها الأصــوليون في تخصيصات العموم، وقد بحثها الشهاب في الفروق وبحثها في شرح التنقيح تحت عنوان (فائدة العــوائد القوليـة تؤثـر في الألفاظ تخصيصــا ومجازا وغيره بخلاف العوائد الفعلية...

أما في الفروق فقد كان أكثر تفصيلا وبيانا فقال :

– العرف القــولي أن تكون عادة أهل العــرف يستعملون اللفظ في معنى معين، ولم يكن ذلك الاستعمال في أصله اللغوي، وهو قسمان :

أحدها في المفردات نحو الدابــة للحمار، والغائط للنجو، والراوية للمزادة، ونحو ذلك.

وثــانيهما في المركبـــات وهــو أدقهـــا عن الفهم وأبعــدهـــا عن التفطن، وضـابطهــا : أن يكون شأن الــوضع العرفي تركيب لفــظ مع لفظ يشتهر في العــرف تــركيبـــه مع غيره، مثل قــولــه ﷺ «ألا وإن دمـــاءكم وأمــوالكم وأعراضكم عليكم حرام كحــرمة يومكم هذا في بلدكم هــذا في شـهركم هذا»، فالأعراض والأموال لا تحرم وإنما أفعال تضــاف إليها فيكون التقدير سفك دمائكم وانتهاك أعراضكم وأكل أموالكم...

وقد يكون العرف أفعالا ليست بأحكام كقولهم في العرف أكلت رأسا فلا يكــاد ينطـــق بلفـــظ الأكــل إلا والمقصــــود رؤوس الأنعــام دون جميع الرؤوس.

وأمــا العرف الفعلي فمعنــاه أن يوضــع اللفظ لمعنى يكثــر استعمال أهل العرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقية أنواعــه، مثاله الثوب صـادق لغة على ثيــاب الكتــان، والقطن، والحريــر والوبــر، والشعــر. وأهل العــرف إنما يستعملون من الثيــاب الثلاثة الأولى دون الأخيرة فهذا عــرف فعلي، وكذلك

لفظ الخبز. والفرق أن وقوع الفعل في نـوع دون نوع لا يخل بوضـع اللفظ للجنس كله، فإن ترك لفظ لم يباشر لا يخل بوضـع اللفظ له...

في حين أن غلبـــة استعمال لفـظ المسمى في غيره يخل...(252) هذا هو الفرق كما بينه الشهاب.

وقـد بنى على هـذا الفـرق أن العـرف القـولي يـؤثـر في اللفظ اللغـوي تخصيصـا وتقييدا وإبطـالا. وإن العرف الفعلي لا يـؤثر في اللفظ اللغـوي تخصيصا ولا تقييدا ولا إبطالا، لعدم معارضـة الفعل وعدمه لوضـع اللغة، ومعارضـة غلبة استعمال اللفظ في العرف للـوضـع اللغوي. ووافقه على هذا صاحب المعيار الونشريسي.(253)

لكن هذا الـرأي الذي ذهب إليه واختـاره ورجحه وقال عنه أنـه موضـع إجماع وأصر عليـه، ونص عليـه في غير ما كتـاب،(254) لم يسلم لـه : قـال الشيخ حلولو أحد شراح التنقيح(255) (فالمشـهور التخصيص بها أي بالعادة ولو كانت فعلية). (وفي مسائل كتاب الوكـالات من المدونة وغيرها من كتب المذهب ما يـدل على التخصيص بالفعلية ولـو كانت خـاصة، نعم وقع لابن القـاسم مـا يقتضي عـدم التخصيص بها في مسألـة : من حلف أن لا يأكل لحما حنث بأكل لحم السمك وكذلـك إذا حلف لا أكلت رؤوسا، هل تختص بأكل رؤوس الأنعام فقط، أو بأكل ما يصـدق عليه الاسم، هذا مما اختلف فيه، مع أنه يحتمل أن يكون الاختلاف في ذلك، إنما هو بناء على أن الصـور الغير المقصـودة هل هي داخلة في العمـوم أم لا. والحاصل أن الفعليـة ليس كما زعم المصنف في كتبه انه مجمع على عدم التخصيص بها، وقد اعترضـه الشيخ ابن عرفة وغيره.(256) انتهى.

---

252) الفروق : الفرق الثامن والعشرون من الجزء الأول.

253) نص على ذلك الونشريسي في المنهج الفائق ملزمة 36 ص 31 من ط فاس الحجرية.

254) بالإضـافة إلى الفـروق نص عليه في كتـاب البيان فيما أشكل من التعـاليق والأيمان ص 2 من مخطوط الخزانة العامة وشرح التنقيح ص 121.

255) حلولو على التنقيح ص 183.

256) الدسوقي على الدردير على خليل في الجزء الثاني.

ونقل (الدسوقي على الدردير) في الجزء الثاني عن ابن عبد السلام أن ظاهر مسائل الفقهاء اعتبار العرف وإن كان فعليا. ونقل الوانوغي عن الباجي أنه صرح بأن العرف الفعلي يعتبر في تخصيص العام وتقييد المطلق كالقولي، وهو رأي القلشاني الذي قال لا فرق بين القولي والفعلي في ظاهر مسائل الفقهاء خلافا لما ذكره القرافي.

ونقل عن ابن غازي في تكميل التقييد خلاف ما ذهب إليه القرافي.(257)

3) المسألة الثالثة التي كان له اختيار فيها لم يتابع عليه :

ما قاله من أنه لو فرض خرق العادة في شخص وأنه لا يخرج منه ما يستوجب الوضوء أو الغسل مما يعد من نواقض الوضوء أو موجبات الغسل، فإنه يجوز له الإقدام على الصلاة بدون وضوء اعتمادا على أنه لا دليل يدل على وجوب الوضوء لمثل هذا الشخص. وقد عارضه الهلالي في نور البصر، وخطأه فيما ذهب إليه وقال : (بل هنالك دليل دال على وجوب الوضوء وهو قوله تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة**﴾، **وكذلك** قوله ﷺ «لا يقبل الله صلاة بدون طهور».(258)

4) المسألة الرابعة من أمثلة ما اختاره ولم يتابع عليه : مسألة أن المساجد ارتفع عنها الملك في الوقت وحكى الإجماع على ذلك ولم يسلم له.

قال الحطاب عند قول خليل والملك للواقف(259) (ظاهره أي ظاهر قول خليل حين أطلق حتى في المساجد. ونقل القرافي الإجماع على أن المساجد ارتفع عنها الملك.

---

257) استفدت هذا من الدكتور الجيدي في العرف والعمل.

258) الجزء الأول من نور البصر وهو المطبوع والموجود ص 259 وتقدم لنا ذكر هذا المثال في الفرع قبل هذا.

259) انظر حاشية الرهوني ج 7 ص 168.

ثم قال وهو خلاف ما حكاه في أول الحبس من النوادر أن المساجد باقية أيضا على ملك محبسها، ثم ساق نص كلام النوادر فقال ونصه في أثناء الترجمة الأولى في الاستدلال على جواز التحبيس والرد على شريح القائل : لا حبس على فرائض الله، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع بيعها وميراثها، والمساجد والأحباس لم يخرجها مالكها إلى ملك أحد وهي باقية على ملكه، وأوجب تسبيل منافعها إلى من حبست عليه، انتهى.

وفي حاشية الرهوني عند قول خليل السابق والملك للواقف قال الزرقاني ناقلا عن الأجهوري خلافا للقرافي. ثم قال الرهوني (قد اعترض أبو علي – أي ابن رحال – كلام القرافي، وأصل ذلك للحطاب)، وبعد نقل الرهوني كلام الحطاب المتقدم علق عليه بقوله : (لكن الحطاب لم يجزم بأن ما في النوادر هو الراجح بل رد به الإجماع الذي حكاه القرافي فقط، وإذا لم يصح الإجماع، فلا أقل أن يكون ذلك هو الراجح، مع تسليم المحققين، كابن الشاط وغيره حكاية الإجماع، واعتقده أبو عبد الله المقري، بخلاف أبي علي، فإنه جزم بمساواة المساجد لغيرها) ثم قال بعد انقال ما نصه : (وقد تحصل من هذا أن قول المتن الملك للواقف صحيح كان الحبس مسجدا أو غيره، هذا الذي يظهر رجحانه، وإن قول اللخمي ليس بغلط، وأن المسألة ذات خلاف قوي، وما ذكره القرافي من الإجماع في المساجد قد لا يسلم له، وأن الخلاف موجود فيها). ثم قال الرهوني بعد ذلك (وتأمله، فإنه لم يأت بدليل قاطع على ما ادعاه)، انتهى ما نقله الرهوني(259م) – والذي ظهر للشيخ الرهوني رأيا له في المسألة ما نقل عن الفيشي عند قول خليل والملك للواقف قال يستثنى منه المساجد إما باتفاق أو بإجماع أو على المشهور.

5) المسألة الخامسة من أمثلة الاختيارات التي لم يتابع عليها الشهاب ذهابه إلى أنه لا يقضي بأعدل البينتين إلا في الأموال خاصة، وذلك هو نص

259م) انظر حاشية الرهوني ج 7 ص 168.

كلامه في الإحكام وفي الفروق قال في الفروق مسألة قال أصحابنا وغيرهم من العلماء إذا تعارضت البينتان في الشهادة يقبل الترجيح بالعدالة وهل ذلك مطلقا أو في الأموال خاصة وهو المشهور أولا يقضي بذلك ثلاثة أقوال.(260)

وهذا الرأي والاختيار في التشهير لم يسلم له وتعقبه فيه المتأخرون ومنهم الحطاب حيث قال : (ولابن رشد في سماع يحيى من الشهادات، أن شهدت إحدى البينتين بخلاف ما شهدت به الأخرى مثل أن تشهد إحداهما بعتق، والأخرى بطلاق، أو إحداهما بطلاق امرأة والثانية بطلاق امرأة أخرى فلم يختلف قول ابن القاسم بهما معا)، ثم بعد ذلك بأنقال قال (تنبيه قال القرافي ولا يقضي بأعدل البينتين إلا في الأموال... وهو مخالف لما ذكرناه من سماع يحيى ونقله ابن عرفة فتأمله)،(261) وقد تابع من جاء بعد الحطاب تعقيبه على الشهاب وتركوا اختياره ولم يعرجوا عليه لأن العمل الفقهي جار على خلاف رأي القرافي.

6) المسألة السادسة من أمثلة ما اختاره ولم يتابع عليه ما ذهب إليه فيما يعرف بالظفر :

توضيح : مسألة الظفر هو أن الإنسان إذا كان له حق عند غيره وقدر على أخذه، أو أخذ ما يساوي قدره من مال ذلك الغير، هل يأخذه بدون الرجوع إلى الحاكم أو لا، هذا هو موضوع المسألة.(262) نقل الشهاب في الإحكام ما نصه.(263) (ومشهور مذهب مالك وقال جماعة من العلماء أنه لا يأخذ جنس حقه إذا ظفر به، وإن تعذر عليه أخذ حقه ممن هو عليه، ثم

260) الفروق الجزء الأول ص 16 و17.

261) الحطاب ج 6 ص 208 و209.

262) نقل ذلك الخرشي في ج 5 ص 266.

263) الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام ص 100.

قــال وسبب الخلاف اختــلافهم في المدرك للمنع، هل كــونــه ﷺ تصرف في قضيــة هند بــالقضــاء، فــلا يجوز لأحد أن يأخــذ شيئــا من ذلك إلا بحكم حاكم؟. أم القضية ليس فيها إلا الفتيا ؟. فاتفق الفريقان على الحكم واختلفا في المدرك هذا كلام الشهاب ودليله.

لكن هذا الــرأي لم يسلم له، ولم يسلم له التشهير الذي قــاله في المذهب قال الخرشي بعد كلامه المتقدم (يجوز له أخذ حقه منه، وسواء كان ذلك من جنس شيئه أو من غير جنسه على المشهور، وســواء علم غريمه أو لم يعلم، ولا يلزمه الرفع إلى الحاكم).(264) انتهى وقال المواق (حاصل كلام اللخمي، وابن يونس، وابن رشد، والمازري ترجيح الأخذ).(265)

فتبين من هذا أن المشهور كما حكاه المواق وكما ذهب إليه الخرشي، ومن نقل عنهم أن الراجح هــو عكس ما ذهب إليه الشهاب، ولــذلك قال خليل في كتاب الشهادات (وإن قدر على شيئــه، فله أخذه إن يكن غير عقــوبة، وأمن فتنة ورذيلة)، انتهى. بل وحتى ما نقله الشهــاب وهو يتكلم في الإحكام عن تصرفات الــرسول بالتبليغ التي هي الــرسالة، وتصرفاتــه بالفتيا قــال عنه صاحب عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق(266) لم يتعرض للتفرقة بينهما في معرض تبيــان الفروق، وذلك يشير إلى أن عطف الثــاني على الأول إنما هو عطف تفسير، لهذا انتقده سراج الدين الأنصاري في حواشيه بأنه لم يوضح كل الإيضاح). انتهى.

7) المسألة الســابعة من أمثلــة اختياراته المطــروحة عنــد من بعده وعدم التسليم له فيها ما ألزم به المذهب.

مسألة خصوص النقــدين لا يملكــان على مقتضى المذهــب ونص كلامه في الفــروق.

---

264) نفس المصدر والصفحة من الخرشي.

265) المواق ج 5 ص 266.

266) هو محمد سعيد الألباني قاله في ص 168.

(مقتضى مذهب مالك وأبي حنيفة رضي الله عنهما أن خصوص النقدين لا يملكان ألبتة، بخلاف خصوصيات المثليات. فإذا غصب غاصب من شخص دينارا، لا يمكن من طلب خصوصه، بل يستحق الزنة والجنس دون الخصوص، فللغاصب أن يعطيه دينارا غيره، وإن كرهه ربه، إذا كان الدينار الذي يعطيه الغاصب حلالا، مساويا للسكة والمقاصد في الدينار المغصوب، ولذلك إذا قال له في بيع المعاطاة، بعني بهذا الدرهم هذه السلعة، فباعه إياها به له أن يمتنع من دفعه ويعطيه غيره، ولأن الخصوص في أفراد النقدين لا يتعلق به ملك ولا يتناوله عقد، بل المستحق هو الجنس والمقدار فقط، دون خصوص ذلك الفرد. وعلى هذا أيضا لا تكون العقود في النقدين تتناول إلا الذمم خاصة، ولا فرق عند الإمامين ومن وافقهما بين قول القائل بعني بدرهم وبين قوله بعني بهذا الدرهم، ويعينه، والعقد في الصورتين إنما يرد على الذمة دونما عين، ونصوص المذهب تتقاضى ذلك من مالك والأصحاب.

غير أنه إذا قيل لهم إن خصوص النقدين لا تملك، وإن خصوص كل دينار لا يملك، قد يستشنع هذا وينكر، وهو لازم على المذهب، وإذا كانت الخصوصيات لا تملك كانت المعاملات بين الناس بالجنس والمقدار فقط، فاعلم ذلك).(267) هذا مقتضى رأيه في المسألة ومقتضى ما ذهب إليه من أنه لازم للمذهب بناء على القواعد والنصوص في نظره، لكن هذا الرأي لم يسلم له من المعلق على فروقه أبي القاسم ابن الشاط حيث قال : ما قاله الشهاب في ذلك ضعيف والصحيح في النظر، لزوم رد الدينار المغصوب بعينه ما دام قائما، أما إذا فات، فله رد غيره، وعلق على ما قاله أعلاه في بيع المعاطاة تعليقا عنيفا فقال ذلك كله عندي غير صحيح، ثم مثل لما يؤدي إليه قول الشهاب حين زعم أن خصوص الدرهم أو الدينار لا يملك بأن هذا يؤدي

267) الفروق في الفرق التاسع والثمانين والمائة.

إلى القول بأن الدينــار الذي في يد الإنسان إرثا له من أبيــه أو أخذه عوضا عن سلعة معينة كـانت ملكه، ليس مالكا لــه، من أشنع قول يسمع وأفحش مذهب ببطلانه يقطع.(268)

8) المسألة الثامنة من أمثلة ما اختاره الشهاب وذهب إليه ولم يسلم له ولا توبع فيه.

ما ذهب إليه من أن الإبراء من المعين لا يصح، بخلاف الدين، ولتوضيح هذه المسألة نقـول : المقصود بالمعين عند الشهــاب شيء محدد معين كالدار والحمام والفرن مثلا.

وغير المعين كالدين وشبهه.

فــالإبراء من المعين ذهب إلى القــول بأنــه لا يصح، ولذلك قــال لا يصح أبــرأتك من داري التي تحت يــدك، والعلة عنــده في عــدم جوازه أن الإبــراء إسقاط، والمعين لا يسقط، ولكن هذا التعليل لم يسلم لــه، وما بناه عليه من أن المعين لا يقبل الإسقاط لم يسلم له أيضـا. قال الحطاب عنه.

(هذا كلام ظاهر في نفســه، إلا أن المراد من قول القائل أبرأتك من داري التي تحت يـــدك : أي أسقطت مطـــالبــي بها ولا شك أن المطـــالبـــة تقبل الإسقاط.(269)هــ

9) المسألة التاسعة من أمثلة الاختيارات التي اختارها ولم تسلم له.

مسألة قياس المسح على الخف المغصــوب على المتوضيء بالماء المغصوب، وهذه المسألــة أوردها في الفروق بين قاعدة اقتضــاء النهي الفساد في نفس الماهية، وبين قاعدة اقتضـاء النهي الفساد في أمر خارج عنها.

---

268) تعليقات ابن الشاط على الفروق نفس المكان السابق.

269) نقل هذا الهواري في حاشية على اللامية ص 228 من الطبعة الحجرية.

معنى هذه القاعدة : أن أركان العقد أربعة عوضان، وعاقدان، فمتى وجدت هذه الأربعة من حيث الجملة سالمة عن النهي، فقد وجدت الماهية المعتبرة شرعا. ومتى انخرم واحد من الأربعة، فقد عدمت الماهية، فحين ينخرم الأركان أو واحد منها تكون الماهية نفسها منعدمة. والنهي والفساد انصبا على نفس الماهية. وإذا تعلق النهي مثلا بأمر خارج عن الماهية أي خارج عن الأركان فيكون النهي في أمر خارج عن الماهية، قال الشهاب (وبناء على هذه القاعدة نقول المتوضيء بماء مغصوب، بالنسبة للوضوء، فقد حصلت جميع أركانه كما أمر الشرع، وبذلك فالماهية سالمة. نعم تعلق النهي بأمر خارج عن الوضوء وهو سرقة الماء، فهذه جناية مستقلة بنفسها عن الوضوء، لذلك قلنا الوضوء صحيح وجناية سرقة الماء قائمة).

(وفي نفس الوقت نقول قياسا على هذا إذا غصب شخص خفا ولبسه على طهارة، ومسح عليه وصلى، فالمسح على الخف المغصوب سالمة أركانه، ولم يتعلق بها نهي، وبذلك كانت ماهيته قائمة ومعتبرة شرعا، وبقي النهي يتعلق بأمر خارج عن هذه الماهية وهو السرقة، وهي أمر مستقل بنفسه، أو كما قال الشهاب النهي يتعلق بمجاور وليس بالماهية.(270)

هذا هو تلخيص المسألة. كما أوردها الشهاب ونقلها عنه الونشريسي صاحب المعيار، واعتمدها وبها فرق وجمع. ولكن ابن عرفة كما قال الونشريسي لم يسلم هذا وقال : لا نص في الخف المغصوب وقياسه على الوضوء بالماء المغصوب أو الثوب المغصوب يصلى فيه... مردود، لأن الوضوء والصلاة في هذا المثال عزائم وليست رخصا والمسح على الخف رخصة فلا تقاس الرخصة على العزيمة).

وكذلك رد أبو العباس البجائي قياس الشهاب المسح على الخف المغصوب على المتوضيء بالماء المغصوب فإن الماء المغصوب، يفوت في

270) الفروق الفرق السبعون من الجزء 2 ونقلها عنه الونشريسي في عدة الفروق فيما في المدونة من الجموع والفروق ص 100.

اللحظة التي استعمل فيها في الوضوء، وإذا فات تعلقت قيمته بذمة الغاصب وبطل وجوب رد عينه بما حصل الوضوء به حالة فواته بخلاف الخف، فعينه باستعماله لم تفت فتعلق الرد بعينه، وإذن فالقياس مردود، ثم رغم أن أبا القاسم ابن الشاط رغم أنه سلم ما قال الشهاب وقال صحيح فيما يخص قياس الماسح على الخف المغصوب على المتوضىء بالماء المغصوب، فإنه لم يسلم القاعدة كما لخصناها عن الشهاب، لأنه قال : (لقائل أن يقول ليس الأمر كما قال القرافي، فإن الوصف إذا نهى عنه سرى النهي إلى الموصوف، لأن الوصف لا وجود له مفارقا للموصوف، فيؤول الأمر إلى أن النهي يستلط على الماهية الموصوفة بذلك الوصف، فتكون الماهية على ضربين، عار عن ذلك الوصف، فلا يتسلط النهي عليه، ومتصف بذلك الوصف، فيتسلط النهي عليه،(271) انتهى.

10) المسألة العاشرة من أمثلة ما رآه ونقله ولم يسلم له قوله : المذهب أن القبول في الهبة يجوز ولو على التراخي.

توضيح : العطايا أنواع، ومنها نوع الهبة فالهبة نوع من العطية والعطية هي كما قال ابن عرفة تمليك متمول بغير عوض إنشاء، فإن تمحضت لوجه الله فهي الصدقة، وإن كانت لوجه المعطى له، أو لوجه المعطى له مع وجه الله، فهي الهبة ولها أركان منها صيغة الإيجاب والقبول.

أما الإيجاب فمن الواهب، وأما القبول فمن الموهوب له، هذا القبول الذي يكون من الموهوب له، هل يشترط فيه أن يكون على الفور بمعنى مقرونا مع الإيجاب، أو يجوز أن يكون حتى على التراخي ؟. هذا هو موضوع عنوان المسألة. قال الشهاب في الذخيرة بعد كلام في باب الهبة، (مذهب الشافعي القبول فورا أي على الفور. ثم قال : وظاهر مذهبنا يجوز التراخي

271) إدرار الشروق لابن الشاط ص 84 ج 2 بهامش الفروق.

لما سيأتي بعد، من إرسال الهبة إلى الموهوب قبل القبول، والشافعي يقول لابد من توكيل الرسول في أن يهب عنه، ولم يشترط ذلك مالك، وقد وقع لأصحابنا أن للموهوب له التروي في القبول، انتهى) نص الشهاب وقد نقله الحطاب، ولم يعقب عليه بشيء لكن الرهوني بعد أن أورد كلام المتقدمين قال : (كلام مصطفى الرماسي يفيد أن المذهب كله لا يشترط فوريته القبول وفي كلام القرافي (ظاهر المذهب) بحث).(272) انتهى.

وعادة الرهوني حين يقول وفي كلامه بحث أنه لا يسلم النقل لصاحبه وذلك ما نريد الوصول إليه.

11 – المسألة الحادية عشرة من أمثلة ما رآه ولم يسلم له بل خطئ فيه: مسألة الألفاظ التي تؤدى بها الشهادة عند القاضي.

وهذه المسألة هي التي عقد لها الفرق السابع والعشرين والمائتين، وبيان المسألة من وجهة نظر الشهاب، أن اللفظ الذي ينطق به المتكلم إما أن يكون محتملا للتصديق والتكذيب أولا، فإن كان محتملا للتصديق والتكذيب، فهو الخبر، كما يقال رأيت هلال شهر شوال مثلا. أو فلانا الذي كان غائبا قد حضر من سفره، وما أشبه هذا من الألفاظ، أو فلان المسافر سيحضر غدا، إلى غير ذلك، فكل هذا محتمل أن يكون قائله صادقا، ومحتمل أن يكون كاذبا فيما قال، فهذا هو الخبر.

وقد يكون اللفظ لا يحتمل تصديقا ولا تكذيبا، وإنما يكون طلبا أو رجاء أو قسما أو نداء، كقولنا يا فلان أنزل إلينا، أو لعل الله يأتينا بخير، أو يازيد قم، وما أشبه هذا. فمثل هذه الألفاظ لا تحتمل صدقا ولا كذبا، فهذا النوع من الألفاظ يسمى إنشاء، وإذن اللفظ إما خبر وإما إنشاء. إذا تحصل لنا هذا نعود إلى كلام الشهاب حيث نجده يقول (اعلم أن أداء الشهادة لا يصح بالخبر ألبتة، فلو قال الشاهد للحاكم إنما أخبرك أيها

272) حاشية الرهوني على الزرقاني على خليل ج ص 183.

القاضي بأن لزيد عند عمرو دينارا عن يقين مني وعلم بذلك، لم تكن هذه شهادة بل هذا وعد من الشاهد للقاضي أنه سيخبره بذلك.

ولو قال قد أخبرتك أيها القاضي بذلك، كان كلامه كذبا، لأن مقتضاه تقدم الخبر منه، في حين أنه لم يقع، فالمستقبل وعد، والماضي كذب، وكذلك اسم الفاعل المقتضي للحال، كقوله أنا مخبرك أيها القاضي بكذا. فظهر أن الخبر كيفما تصرف لا يجوز للحاكم الاعتماد عليه. بل لابد من إنشاء الإخبار عن الواقعة المشهود بها، والإنشاء ليس بخبر. فإذا قال الشاهد اشهد عندك أيها القاضي بكذا وكذا كان إنشاء، ولو قال شهدت عندك بكذا لم يكن إنشاء. فالإنشاء هو الذي تكون به الشهادة، وهو في المضارع للشهادة، وفي العقود بالماضي وفي الطلاق والعتاق بالماضي واسم الفاعل. **وسبب الفرق بين هذه المواطن الوضع العرفي فما** وضعه أهل العرف للإنشاء، كان إنشاء، وما وضعه أهل العرف للخبر كان خبرا. واتفق أنهم وضعوا للإنشاء الماضي في العقود، والمضارع في الشهادة، والماضي واسم الفاعل في الطلاق والعتاق، لذلك صح من الحاكم اعتماده على المضارع الإنشائي في الشهادة، لأنه موضوع له صريح فيه، والاعتماد على الصريح هو الأصل ولا يجوز الاعتماد على غير الصريح لعدم تعين المراد منه. إلا إذا اتفق أن تغيرت العوائد.(273) انتهى.

هذا رأي الشهاب وقد تابعه عليه بعض المتأخرين مثل الزقاق في نظم المنهج حيث قال :

واللفظ في الأداء إنشاء بما ضارع في العقود ماض علما.(274)

لكن هذا الرأي وإن تابعه عليه البعض فقد خطأه فيه عامة المتأخرين، أولهم أبو القاسم ابن الشاط الذي قال بأن هذا الفرق ليس بجار على مذهب

273) الفروق الفرق السابع والعشرون والمائتان من ج 4.

274) شرح المنهج المنتخب للمنجور ص 172.

مالك، فإنه لا يشترط معينات الألفاظ لا في العقود ولا في غيرها، وإنما ذلك مذهب الشافعي، بل نسبه إلى التناقض في كلامه بين الفرق الثاني الذي نقل فيه عن المازري أن كلا من الشهادة والرواية خبر، وهنا، قال بأن الشهادة لا تصح بالخبر).

وثانيهم ابن فرحون الذي عقب على كلام الشهاب قائلا، مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد على ظاهر الرواية عنه أنه لا يشترط في صحة الشهادة لفظ أشهد، بل متى قال الشاهد سمعت كذا وكذا، أو رأيت كذا وكذا كانت شهادة.

ونقله ابن فرحون عن ابن قيم الجوزية الحنبلي،(275) وثالثهم المنجور الذي قال بعد الكلام المتقدم (تنبيه يؤيد ما قاله ابن قيم الجوزية الذي قال عن مذهبنا ما ذكره ابن بطال في المقنع عن أصبغ، قال لقد حضرت ابن وهب ومن معه من الفقهاء عند القاضي العمري، كاتب القاضي يقرأ على القاضي شهادة الشاهد بمحضر الشاهد ثم يقول للشاهد أهذه شهادتك؟ فإذا قال نعم قبل ذلك منه، ثم بعد كلام ونقول قال المنجور. وقد تبين من كلام هؤلاء الأئمة عدم جريان ما قاله القرافي على المذهب، بل وعدم صحته في نفسه فكان اللائق بالمؤلف أي الزقاق أي لا يعتمده في هذا ولا يعتد بكلامه فيه).(276)

12 – المسألة الثانية عشرة من المسائل التي كان النقل فيها عنده ولم يسلم له النقل فيها ولا لمعلقه الذي سلم له ما قال : هو ما جاء في القاعدة الثانية بعد المائة من قواعد المقري قال ناقلا عن القرافي، (على الفقيه أن يبحث عن أدنى المشاق المسقطة للعبادة المسؤول فيها بالدليل، كإباحة أذى القمل للحلق ثم يعتبر به المسؤول عنه، فإن كان مثله أو أشق منه، أسقط به إن انضبط وإلا فلا. ثم قال المقري معلقا على ذلك هذا ضابط القرافي. وهو لا

---

275) ابن الشاط نفس المكان أعلاه.

276) من شرح المنهج المنتخب للمنجور ص 173 من ج 2.

يصح ههنا بخلاف ما يأتي في الكبائر فالمعول على العادات والأصول(277) انتهى كلام المقري. ص 326 ج 1.

وهذا الكلام أورده الشهاب في الفروق(278) ونص كلامه (يجب على الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة، فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال. ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى، جعله مسقطا. وإن كان أدنى منها لا يجعله مسقطا. مثاله التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق، بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة، فأي مرض آذى مثله، أو أعلى منه أباح وإلا فلا. والسفر مبيح للفطر بالنص، فيعتبر به غيره من المشاق).

وهذا هو الذي قال المقري بأنه لا يصح هذا الضابط هنا، مع أن ابن الشاط سلمه والله ولي التوفيق.

277) انظر قواعد المقري ج 1 ص 326.

278) الفروق ج 1 ص 120.

الباب السادس

أثر الشهاب فيمن بعده في المذهب وغيره

كلمات دالات

من أقوال العلماء في الشهاب

وأما صفات المخرج على قواعد الإمام فحاصلها كونه عالما بعلم الفقه ومقاصده. حافظا لرواياته.
آخذا لها من كتبها المعتبرة، عالما بمداركها من الكتاب والسنة. عالما بقواعد الفقه المبني عليها المذهب، سيما المدونة كقواعد القرافي والمقري وغيرهم.
السنوسي في بغية المقاصد ص 27

قال أئمة المغرب

مما يتأكد على المفتي استحضاره، فروق القرافي، ومنهاج الزقاق كقواعد ابن نجيم عند الحنفية...
وأمثال هذه الكتب في سائر المذهب هي التي تحصل ملكة الفتوى.
الحجوي في الفكر السامي ج 4 ص 428

تقديم لهذا الباب :

لقد سبق أن تحدثنا فيما مضى لنا من صحبة مع أبي العباس بأنه قام بمجهود ضخم في ضبط المذهب وتحريره وتقعيد قواعده وفق منهج اختطه لنفسه والتزمه لا يحيد عنه. وبينا فيما سبق خطوات ذلك المنهج.

فما هو أثر ذلك فيمن جاء بعده من مدرسته التي قال عنها ابن رشيد وقد وجدت أصحابه تفرقوا. وغير مدرسته من فقهاء المذهب وعلمائه ؟ وهل اقتصر هذا الأثر والتأثير على النقل والأخذ أم كان التأثير حتى من من حيث المنهج أيضا ؟ وإذن سيكون هذا الباب في فصول.

الأول : أثر الشهاب فيمن بعده بمنهجه.

الثاني : أثره فيمن بعده من حيث النقل عنه والأخذ والاقتداء به في الأصول.

الثالث : من حيث أثره في أصحاب القواعد.

الرابع : من حيث أثره في أصحاب الفروع.

الفصل الأول

أثر منهج الشهاب في تلاميذ مدرسته ومن جاء بعدهم

إيضاح وبيان : رغم أننا عنونا لهذا الفصل بما قلنا فلا نظن أننا سنأتي فيه بما يشفي ويكفي، بل هي نتف توحي ولا تدل، وتومىء ولا تمكن. ذلك لأننا لم نتمكن من الاطلاع على كتب تلاميذ الشهاب المنتشرين في جميع المذاهب كما لاحظناه في باب التلاميذ، وبالأخص من وصل منهم درجة الإمامة في الفقه والأصول وغيرهما كابن راشد القفصي، والمطماطي، واللجائي، والبقوري، والفاكهاني، وغيرهم. لأن بعضهم ضاعت كتبهم ولم تصلنا، وبعضهم لم يصلنا من كتبهم إلا نتف يسيرة أو كاليسيرة. ولذلك سنومىء كما قلت إيماء من خلال ما وصلنا من كتاب (المذهب في ضبط قواعد المذهب وكتاب (اللباب) لابن راشد القفصي.

وما وصلنا من كتاب (المذهب) هو الجزء الأول فقط، وهو الذي اطلعنا عليه(1) وفي مقدمة هذا الجزء نجد ابن راشد أبان عن منهجه الذي اتخذه في تأليف كتاب (المذهب) فكان فيه من التحرير والضبط ما حاول أن يتلافى به ما أشار إليه أستاذه من تشتت مسائل الفقه دون ضابط. فاعتمد طريق المناسبة كما فعل أستاذه في الذخيرة، لكن مع شيء من الخصوصية الراشدية

1) وذكر بعض الباحثين أنه يوجد في المتحف الإبريطاني بعض مؤلفات ابن راشد القفصي منها النظم البديع في اختصار التفريع تحت رقم 125 والفائق في علم الوثائق تحت رقم 125 أيضا وكتاب المرتبة السنية في علم العربية تحت نفس الرقم 125. انظر في ذلك الإمام شهاب الدين وأثره في الفقه الإسلامي ص 119، ولكن في هذا شك.

أبانت عن نوع من الاستقلال، وقد بين ذلك في مقدمته فقال (وأول ما أذكره في كل كتـاب اسم ذلك الشيء، ثم حكمه، وحكمـة مشروعيتـه، وتارة أذكـر السبب والشرط والمانع عند ذكر الحكم، وتـارة أذكر ذلك عند كل ركن، فإن لم يكن سبب ومانع اقتصرت على ذكر الشروط، وذكرت كل مسألة تناسب ذلك الشرط ليعلم بـذلك التعليل في كل مسألـة، ولذلـك لم نذكـر التعليل في آحاد المسائل. ويعلم بما ذكرته الحكم فيما لم أذكره من المسائل إذ الإحاطة بما ذكره الناس متعذرة.(2)

حين شرع في الكتاب سار في بيان المسائل على هذا المنهج في ذكر الحكمة، أو التعليل، أو سبب الحكم، أو شرطه، أو القاعدة التـي تدخل تحتها المسألة أو المســائل في أول الباب أو الكتـاب. مثلا في كتـاب الطهـارة بعد نقلـه عن المدونة (قــولها إذا شرب من اللبن مـا يأكـل الجيف من الطير والـدجــاج المخلات، فإن كان في مناقرها أذى فـلا يؤكل، وإن لم يكن في مناقرها أذى فلا بأس به، بخلاف الماء يطـرح ولا يتوضـأ به، وليتيمم من لم يجد سواه). قال معلقـا. فأخذ من هذا، أن ابن القـاسـم يقول بنجاســة ما حلته نجـاسة يسيرة، لأمره بـالتيمم، وأخذه منها الكراهـة، لأمره فيها بالإعـادة في الوقت، وحمل أيضا على التناقض. وقد تكلم الأشياخ في ذلك وسلكوا في تأويل قوله طرقا. ثم قـال : وهذه المسألة تعارض فيها أصل وغـالب فالأصل الطهارة، والغالب النجاسة، فأخذ ابن القاسـم في الطعام بالأصل لحرمته، وأخذ في الماء بالغـالب لاستيجـازته لطرحـه، فأمـره بطرحه والتيمـم وأمره بـالإعادة في الـوقت، إذ ليس فيه اطـراح المفعولـة بـالكلية، لأن الإعـادة في الوقت عنـده كالنـافلة، فإذا خرج الوقــت لم يأمـره باطراح المفعـولة. وقد قـال تعالى : ﴿**ولا تبطلوا أعمالكم**﴾. فعارض الغالب حرمة الصلاة، فاعتبر الأصل، كما اعتبره في الطعام لحرمتـه، وحرمة الصــلاة أقوى، فلا تعـارض حينئذ بين أمره بالتيمم، وبين أمره بالإعادة في الوقت).(3) انتهى.

---

2) مقدمة كتاب المذهب مخطوط الزاوية الحمزية بالمغرب.

3) المذهب في ضبط قواعد المذهب ص 5 من مخطوط الزاوية الحمزية.

هذا نموذج من منهجه في الكتاب. ونرى من خلاله أثر شيخه واضحا. وهذه القاعدة التي نص عليها من اعتبار الأصل أحيانا والغالب أحيانا حين التعارض مأخوذة من شيخه في الفروق.(4) فكان هذا المثال دليلا مزدوجا على تأثر التلميذ بمنهج الشيخ والنقل عنه.

وفي كتاب الأيمان والنذور(5) أثناء الحديث على الصيغة في الأيمان النذور (وهل تكرر الكفارة إذا كرر صفات الباري قال: ولو كرر الصفات مثل،وعلم الله وجلاله وقدرته وعزته فقولان، أي هل تكرر الكفارة بتكرار تلك الصفات أم لا. قال أبو عمران : تكرر أي الكفارة وقال غيره لا تكرر كالأسماء. ثم قال : ولابد من تمهيد أربع عشرة قاعدة يعرف بها ما وقع في الروايات من الخلاف ويعرف بها الصحيح من غيره والله الموفق للصواب). فكلام ابن راشد هنا، شبيه أشد الشبه بكلام شيخه في كثير من أبواب كتبه، مثلا في مقدمة كتاب (البيان فيما أشكل من التعاليق والأيمان) للشهاب بدأه بعد التصلية بقوله : وفيه قواعد ومسائل وقبل الخوض في فصول الكتاب تعرض لتلك القواعد، ومثل قول الشهاب : لابد من قواعد قبل الحديث عن كذا، كثير عنده فكان في كلامه أثر. أستاذه من جهتين.

الأولى ما نص عليه الشهاب من وجوب الاطلاع على ما في المذهب مما ظاهره التناقض ليعلم سبب ذلك.(6)

والثانية هو تثبيت الفروع بذكر قواعدها بجانبها.

وفي لباب اللباب قال عند الكلام على هذا الوضع ولابد من تمهيد قواعد يحتاج إليها وهي عشرون، فزاد ستة عوض ما ذكره في المذهب من اقتصار.

4) انظر الفرق فقد نص عليها في الجزء الثاني ص 203 ونص عليها في الجزء الرابع من الفروق أيضا ص 114.

5) ص 259 من المذهب.

6) وهذا مثل ما نص عليه في الفروق في الفرق 78.

على أربع عشرة، رغم أن لباب اللبـاب هو كتـاب مختصر جدا(7) في حين أن المذهب قال عنه صاحبه إنه في ستة أسفار.

والسبب فيما نرى واضح، ذلك أن (لباب اللباب) متأخر كثيرا عن كتاب (المذهب) لأنه من مؤلفـاته آخر عمره، فلـذلك كان تقعيده للقواعـد أكثر مما كـان فيما سبقه تطبيقـا لمنهجه ممـا يـدل على زيادة عمقـه. واكتفى بذكـر قاعدتين من تلك القواعد التي مهد بها. القاعدة الأولى حسب (المذهب) اليمين المعلقة على شرط إن كان الشرط وجود المعلق عليه، لم يبرأ إلا بفعل جميعه.

الثانيـة أن المشروط لا يوجد إلا عند وجـود شرطه فلا يتقـدم عليه ولا يسـاويه. ووقـع في المذهب مسائل مخالفـة، وبعـد سرد تلك القـواعد قـال ولنرجع إلى سرد الروايات ...إلخ.

ومن لباب اللباب مثلا قال : القاعـدة الرابعة المقرر في أصول الفقه فيما إذا قال ليفعلن كذا، أو إن لم يفعل فمضى زمان يمكنه فيه الفعل ولم يفعل فقد تحقق العدم. ومقتضى هذه القـاعدة، أن الحالف ليطلقن زوجته، أو إن لم يطلقها، فمضـى زمان يمكنه فيـه طلاقهـا ولم يفعل، إنه حـانث ...إلخ. ومثال آخـر وأخير أعزز بـه ما سبـق، قال (ولو حلـف لا يهب فلانـا هبة فتصدق عليه حنث فبعد ذكره لهذا المثال شفعه بقواعد فقهية وهي قوله كل هبة لغير الثواب فهي كالصدقة).(8)

ولن أطيل في المقارنة وإنما هو مثال أو مثالان توضيحا لأثر الشهاب في مـدرستـه بل فيما عـرفنـاه من مـدرستـه فقـط. من حيث المنهج المتبع في تحصيل المذهب. ولعل اسم الكتـاب نفسه دال على ذلك فقد سماه صـاحبه (المذهب في ضبط مســائل المذهب) أو (قواعد المذهب) كما هـو في النسخـة الوحيدة المعروف جزءها الأول الموجود في الخزانة الحمزية بالأطلس. وإذن فقيامه بما قام به كان لنفس السبـب الذي دفع أستاذه قبله للقيام بما قام

7) هو مجلد متوسط الحجم في حوالي 300 صفحة ونيف.

8) المذهب في ضبط قواعد المذهب ص 270 من مخطوط الزاوية الحمزية.

به من ضبط للمذهب وتحريره، ذلك نوع من الأثر من الأستاذ في التلميذ. ثم هو كان حريصا في ضبطه وتحريره في مراعاة المناسبة والترتيب، كما نص عليها أستاذه أيضا، فإذا كان الشهاب يقول في مقدمة الذخيرة (وأجمع بين الكتب الخمسة التي عكف عليها المالكيون... جمعا مرتبا بحيث يستقر كل فرع في مركزه ولا يوجد في غير حيزه على قانون المناسبة. في تأخير ما يتعين تأخيره وتقديم ما يتعين تقديمه. (فإن التلميذ يقول في مقدمة المذهب كما نقلنا قبل قليل... فإن لم يكن سبب ومانع ذكرت الشروط وذكرت كل مسألة تناسب ذلك الشرط، ليعلم بذلك التعليل في كل مسألة، ويعلم بما ذكرته الحكم فيما لم أذكره) إلخ... فكلا الرجلين حريص على مراعاة النص على المسائل فيما يناسبها لتكون بذلك دليلا على ما لم ينص عليه فكأنها ضوابط لغيرها.

وإذا لاحظنا أثر الأستاذ في التلاميذ من حيث التقعيد والمناسبة وذكر الفروع بجانب قواعدها ومراعاة المناسبات فإننا نلاحظ أثر الأستاذ في تلاميذه من حيث الاعتماد على المصالح والمفاسد وبناء الأحكام عليها.

من ذلك على سبيل المثال ما نقله لنا علامة تونس وقاضيها في القرن التاسع ابن ناجي في شرحه للرسالة. ففي أحكام الدماء والحدود من شرحه ذاك قال : واستشكل الفاكهاني قول مجاهد : جعل الله من قتل نفسا مؤمنة بغير حق جهنم، وغضب الله عليه، ولعنه، وأعد له عذابا عظيما. **فلو قتل جميع الخلق، لم يزد من عذاب الله على ذلك شيئا.** ومعنى هذا أن وجه استشكال الفاكهاني لقول مجاهد هذا، قائم على أساس ما قرره الشهاب، من أن الذنب يعظم بعظم المفسدة. ومساواة العذاب على قتل النفس المؤمنة الواحدة بقتل جميع المؤمنين على هذا مشكل، لأن المفسدة الناتجة عن قتل النفس الواحدة لا شك في بدائه العقول أنها أقل قطعا من

قتل جميع الأنفس، ولذلك قال الفاكهاني تعليقا على قول مجاهد (إن الإثم على قدر عظم المفسدة، هذا أصل الشريعة والمستقرأ من أحكامها).(9)

ولا شك أن ما ذهب إليه الفاكهاني وهو أحد تلاميذ الشهاب النجباء هو من أثر أستاذه فيه.

ولننص على أن هذا الأثر، وإن ظهر في التلاميذ المباشرين، فقد كان أقل بكثير مما أبرزه الشهاب في تقعيده لتلك القواعد العليا، ومشى عليه بوضوح كبير في كتبه الفروعية والأصولية.

والغريب الذي يبدو في هذا المكان. أن هذه القواعد التي ابتكرها الشهاب وصار عليها، وبينها بوضوح، شذت عن قاعدة تطور النظريات العلمية. فالمعروف في النظريات العلمية من أي علم كان حتى العلوم الإنسانية، التي يعتبر الفقه فرعا منها، أن النظرية أو العلم حين يكتشفه المكتشف، لا يكون تاما بل عادة ما يشوبه نقص أو نقائص، وأن اللاحقين يتممون ويكملون ويهذبون إلى أن يتم العلم. في حين نجد هنا أن العكس هو الذي حصل، إذ ظهرت هذه النظرية عند الشهاب واضحة المعالم، نص عليها وبينها وصار عليها. وكان المفروض أن يكون تلاميذه وخصوصا المباشرين أكثر إبرازا لها وإيضاحا، لكن العكس هو الذي حدث ولن نجد صدى لهذا التكميل والإيضاح إلا في عهد متأخر حين يظهر على مسرح المقاصد أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله.(10)

وكلما ابتعدنا من المدرسة المباشرة زاد الابتعاد عما اختطه الشهاب من منهاج، خصوصا في ربط الفروع بأصولها، والمسائل بقواعدها. عند تلاميذ

9) انظر ابن ناجي على الرسالة ج 2 ص 221. ومع الأسف فإننا نأخذ هذا المثال بالواسطة مع أن شرح العمدة للفاكهاني موجود ببعض الخزائن العامة ولكن لم نتمكن من الاستفادة منه لأسباب لا حاجة لذكرها.

10) وحتى حين دونه الإمام الشاطبي وأظهره توقف العلم عند ما دون وبين فهل هو أثر التقهقر الحضاري عم كل شيء أم هو قلة الاعتناء ؟.

التلاميذ ومن جاء بعدهم. مما أطلعنـا على مؤلفاتهم حسب قدرتنا. حتى إن الذين اهتموا بتقعيـد القواعد من تلاميـذ التلاميذ، مما كان فيـه الأثر البارز للشهاب، فإنهم اهتموا بالقواعـد المذهبية وإن شئت قلت القواعد الخلافية في الأعم الأغلب، كما فعل (المقري) الذي يسميه المغاربة أمام القواعد. والسبكي في مذهب الشافعي، ثم إنهم اهتموا بها بصفة مستقلة ولم يسيروا على نفس المنهج من دمج الفروع، بقواعدها في كتب الفروع على غرار ما هو موجود في (الذخيرة). خصوصا بعدما أسميته بالصـدمة التي أصابت الفقه بعد ظهور مختصر خليل حيث كان سببـا بارزا من أسباب اتجاه الفقـه المالكي وجهة خاصـة في مشرق الأرض ومغربها، بسبب مـا أدى إليه من عكـوف الناس عليه، والاقتصار على شرحه وتحليل نصوصـه، وعلى الأخص عند المغاربة، لسبب بينته سابقا. فانشغل النـاس به عن غيره. وهجروا ما عداه، ولم تعد لهم تلك الحاسة المقـاصديـة التي أبرزهـا الشهاب ودافع عنهـا. حتى عند الذين رووا كتب الشهاب واطلعوا عليها واعتمدوها ونقلوا منها.

فإنهم لم يهتموا بـذكر الأصول بجانـب الفروع والقواعد، وقصـاري ما يفعله دارسوا كتبـه والناقلون عنها، أنهم أحيانا ينقلـون الجزيئة أو الفرع، كما نص عليه الشهاب مع قاعدته أو دليله، ولكن ليس لأنهم أخذوه في ذلك منهجا متبعا، بل لأن الغـرض متعلق بالجزيئة أو المسألة الفـروعية، أصلا، أما الدليل أو القاعدة إنما يذكـر عرضا، لأن المنقول عنه فعل ذلك ليس إلا. والمثـال البارز على ذلك فيما نـرى صـاحب مـواهب الجليل الإمام الحطـاب رحمه الله الذي يعتبر من أكثر الناس احتفـالا برواية كتب الشهاب وفقهه، ومع ذلك فإنه لم يحتفل بمنهجـه، وغاية ما وجـدناه يفعل. هو أنه أحيـانا ينقل الجزيئـة التي يتعلق بها غرضـه الأسـاسي، ولا يلتفت إلى قاعـدتها أو دليلها إلا من حيث غرضـه في إبراز الفرع أو المسألة، كما أبـرزها الشهاب، لنأخذ مثلا مـا نقله عن الشهاب مما نص عليـه من نقض قضاء القاضي إذا

خالف المسائل الأربعة التي عرفناها في الفرع الثالث، فإنك تجده نقل المسألة الجزئية التي كان غرضه متعلقا بها ثم قال بعد ذلك، تبعا للشهاب (وهذه المسألة مبنية على ثلاث قواعد).(11) وهو كلام الشهاب نفسه. ولكنه رغم ذكره له لم يوح له أبدا أنه منهج متبع يستحق الاتباع والاقتداء. وقد نصصت على هذه المسألة بالذات لأن الشهاب نص فيها على أهمية معرفة القواعد بجانب فروعها. ونص فيها على القاعدة المنسوبة له في المذهب وخارجه وهي أن قضاء القاضي ينقض إذا خالف أربعة أشياء الإجماع، أو القواعد، أو النصوص، أو القياس، ورغم هذا النقل الذي يتضمن أهمية بناء الأحكام على القواعد وعدم مخالفتها، وبيان مزية ذكر القواعد بجانب فروعها فإنها لم توح للحطاب على جلالة قدره بمنهج الشهاب في ذلك.

والمسألة التي جاءت فيها هذه القاعدة هي قوله عند القرافي : (قال : أصحابنا إذا وقع عليك طلاقي فأنت طالق قبله ثلاثا، لزمه أي عدد طلقه منزجرا كملنا عليه الثلاث، وقال الغزالي في الوسيط لا يلزمه شيء عند ابن الحداد. وبعد بيان الآراء في ذلك قال والبحث فيها مبني على ثلاث قواعد.(12)

وإذن هل نستطيع أن نقول : إن منهج الشهاب في الفروع لم يمتد أثره كثيرا في المتأخرين. وهل يمكن أن يعزى ذلك لقصور الهمم، قد يكون وقد لا يكون، ولكن المهم أن المنهج لم يكتب له طول الحياة والاستمرار وإلا لو استمر لكان الفقه الآن على غير ما هو عليه.

والشخص الوحيد فيما نعلم ممن اطلعنا على إنتاجهم من المتأخرين الذي رأيناه قرر السير في التأليف على منهج الشهاب هو أحمد بن عبد العزيز الهلالي أحد عباقرة القرن الثاني عشر في المغرب، حيث نجده في بداية شرحه

---

11) لقد وجدت في كتب الشهاب في مكان غاب عني الآن أنه نسبها مرة إلى عز الدين بن عبد السلام أستاذه وشيخه.

12) الحطاب المكان السابق.

للمختصر الخليلي – الذي لم يؤلف منه إلا المقدمات(13) – يبين منهجه الذي عزم على سلوكه في شرحه فيقول أما بعد، فإنني قاصد بهذا التقييد... إتحاف المنتفع بالقليل في شرح مختصر خليل، مطرزا بزيادة تحرير لتعريف الماهية الفقهية، وإفادة تقرير للتوجيهات البهية. هـ/. ولكن مع الأسف لم يكتب لهذا الشرح أن يتم. ولذلك قالوا فيه لو تم لأغنى عن غيره. ولا عجب أن يكون الهلالي كذلك، فهو من رواة كتب الشهاب والمطلع عليه والناقل منها. وقد أثبتنا ذلك في محله. ثم هو بالإضافة إلى ذلك كان مؤهلا لما أراد، ونصب نفسه له. هذا من حيث منهج الشهاب وما قدر له من الاتباع عند تلاميذه أو الإهمال.أما من حيث النقل والاعتماد على الشهاب من المتأخرين فذلك هو موضوع الفصل التالي.

13) وهي مطبوعة في أكثر من 300 صفحة وهو المعروف بنور البصر الذي يشير إليه المؤلفون عادة بهذا الاسم.



الفصل الثاني

أثره وتأثيره في الأصول والأصوليين بعده وهو فرعان

الفرع الأول :

أثره في المذهب المالكي وأصوله، وخاصة في الغرب الإسلامي.

إن تأثير الشهاب في الأصوليين في الغرب الإسلامي كثير جدا بدأ من المعاصرين له إلى الآن ولن نجد كتابا من كتب الأصول منذ ذلك العهد إلى الآن، إلا وهو متأثر بالشهاب وآخذ بآرائه كثيرا أو قليلا تلخيصا وشرحا أولهم أبو القاسم ابن الشاط.

إن الذين يتحدثون عادة عن العلاقة بين أبي القاسم ابن الشاط والشهاب القرافي، يتحدثون عن كون ابن الشاط علق على الفروق وصحح ونقد، مكررين قولة أحمد بابا (لا يؤخذ من فروق القرافي إلا ما سلمه ابن الشاط).(14) ويغفلون عن أمر هام جدا هو أن الشهاب مؤلف، وابن الشاط ناقد، والناقد لا يمكن أن ينقد إلا بعد أن يتذوق والتذوق يقتضي نوعا من الانفعال والتأثر، قد يقوى وقد يقل هذا أمر، وثانيا إن بعض القواعد لم تخطر على بال ابن الشاط إلا بعد أن سبكها الشهاب في فروقه، فهو معبد للطريق، باعتباره المبتكر لها والمقعد والمنظم، ولا شك أن المبتكر للفن قد تفوته أشياء لا يلتفت إليها باعتباره منشغلا بتقعيد القواعد للفن، أكثر من تحقيق جزئياته. وذلك ما فعله الشهاب في الفروق مثلا، فقد تكون فاتته

---

14) لقد سبق لنا أن قلنا بأن هذه الكلمة هي من كلام ولي الله الرجراجي وليس أحمد بابا أول من قال بها.

جزئيات من العلم الذي ابتكره وألف فيه، وذلك ما قام بتصحيح بعضه أبو القاسم ابن الشاط. ومع ذلك لم يسلم له كل ما نقده وزعمه على الفروق، رغم أنه استفاد من فتح الشهاب للباب في الفن، وذلك أعظم أثر للشهاب في ابن الشاط، وقد تنبه لهذا بعض المتأخرين ونصوا على ذلك، ولكنهم نصوا عليه في جزئيات خاصة، ولم يعمموا التأثير فيما ابتكره الشهاب من فن ومحاولة استخراج القواعد التي تعتبر مدارك قطعية للأحكام على غير ما هي عليه المدارك الأصولية التي معظمها مدارك ظنية، من هذا الوجهة نرى أثر الشهاب في ابن الشاط كثيرا، بحيث فتح عينه على علم كان غائبا عنه، حتى أننا نرى وقد نبهنا على هذا في مكان سبق أن ابن الشاط رغم تأثره بالشهاب فإنه لم يستطع أحيانا مجاراته فيما كان يقصد إليه من تقعيد قواعد المقاصد الشرعية. ومن المتأخرين الذي لاحظوا ما أشرنا إليه من التأثر في الجزئيات صاحب الرحلة العياشية أبو سالم العياشي،(15) قال بعد كلام ونقول، منها تعقيب ابن الشاب، قال أبو سالم العياشي (وأنت خبير بأن فرق ابن الشاط لا يخالف فرق القرافي في فهمه، وإذا كان فرق ابن الشاط حسنا، فالقرافي هو الذي نهج له الطريق في تحقيق ذلك ويسره، واقتدى به في تبيين ما هنالك، فله فضل السبق في استنباطه، والآخر له فضل التبع في تحقيقه وتبيينه). وأبو سالم بعد مناقشة طويلة انتهى إلى القول : (والحاصل أن كلام القرافي في المسألة هو المعتمد).

والذي يهمنا من هذا هو قول أبي سالم فالقرافي هو الذي نهج له الطريق في تحقيق ذلك... فله فضل السبق في استنباطه... مما يظهر منه نصا أثر الشهاب في ابن الشاط بفروقه وقواعده وذلك ما نريد الوصول إليه.

وثانيهم تلميذه ومهذب فروقه أبو عبد الله البقوري وقد اقتفى أثره في قواعده غالبا الا مسائل قليلة ناقشه فيها وصحح أو نقد، ولن أطيل في وجه

15) في رسالته التي سماها رفع الحجر عن الاقتداء بإمام الحجر أدمجها في رحلته بدء من ص 257 من ج 2 ومكان الاستشهاد عندنا منها هو ص 268.

التأثير بالنسبة للتلميذ مع الأستاذ، فإن بيان ذلك يكون كمن يبين الأوضح بالواضح خصوصا إذا شهد التلميذ أنه مجرد مهذب لكتاب شيخه ومرتبه، وناهيك عن الاعتراف بالتلمذة والأخذ.

ثالثهم ابن جزي في كتابه تقريب الوصول إلى الأصول(16) هذا الكتاب أكثر صاحبه من النقل عن الشهاب، حتى إنه لكثرة النقل عنه والرجوع إليه يكاد يكون تلخيصا له، حتى إذا أردنا أن ننقل المسائل التي أخذها عن الشهاب سنجد أنفسنا مضطرين لنقل أغلبية كتاب ابن جزي، ولكني أعطي إحصاء عن المرات التي رجع فيها إلى الشهاب، ثم أنقل بعض النماذج من هذه المسائل التي نقلها وأدمجها في كتابه، ولابد أن نبين من حيث التأثر والتأثير.

إن الكتاب الذي تصل صفحاته الألف فإنه لا يؤثر فيه النقل عن غيره ولو بلغ مائة مرة، ولكن الكتاب الذي تكون صفحاته لا تتعدى المائة، والخمسين أو المائتين مثلا، ويكون عدد المرات التي نقل عن غيره يفوق المائة، فإن تأثر هذا يكون أبين وأوضح لذلك كان من المناسب إعطاء فكرة عن الكتاب قبل بيان مقدار تأثره بالشهاب، فالكتاب الأصلي في 131 صفحة هذا النص الذي لا تتعدى صفحاته مائة وإحدى وثلاثين صفحة، وصل فيه النقل والأخذ عن الشهاب أكثر من ثلاث وسبعين ومائة مرة، ومعنى هذا أن النقل يكاد يصل إلى المرتين في كل صفحة من صفحات الكتاب، وإذن إذا قلنا بأن الكتاب يكاد يكون تلخيصا للتنقيح وشرحه لم نبالغ في ذلك، ولا عجب فابن جزي تلميذ تلاميذ الشهاب القرافي.(17)

---

16) كتاب متوسط الحجم لا يتجاوز 205 ص طبع أخيرا بتحقيق الأستاذ فركوس من الحجم العادي منها 41 صفحة لترجمة المؤلف والمقدمة والنص لا يتجاوز 130 صفحة.

17) ولد ابن جزي 693 أي بعد موت الشهاب بتسع سنين فقط وتوفي سنة واحد وأربعين وسبعمائة وهو صاحب القوانين الفقهية المشهور.

ثم إذا فحصنا فعلا أثر الشهاب في الكتاب نجده واضحا من الصفحات الأولى ففي تفسيره لأصول الفقه اللغوي قال : الأصل : له في اللغة معنيان أحدهما ما منه الشيء، والآخر ما يبنى عليه الشيء حسا أو معنى، وله في الاصطلاح معنيان أحدهما الراجح، والآخر الدليل)(18) انتهى.

ثم حين بدأ بعد التعريف قال : الفن الأول من علم الأصول في المعارف العقلية، ونقل عن الشهاب بعض المصطلحات، ثم في الباب الثاني الذي عقده لما يوصل إلى التصور وهو الحد والرسم واللفظ المراد،(19) كان هذا منقولا عن تعريف الحد وتعريف الرسم عن الشهاب.(20)

وحين انتقل إلى الباب الخامس الذي عقده للدلالة كان كلامه، فيه كثير من تلخيص كلام الشهاب.(21)

وحين تكلم عن الفرق بين الجزئي والكلي والكل والجزء كان تلخيصا لكلام الشهاب في ذلك مع بعض الاضافات من غيره.

وحين تكلم على العموم والخصوص(22) كان كلامه كثير من تلخيص كلام الشهاب.

وفي الاستثناء(23) كان كلامه فيه كثير من تلخيص كلام الشهاب.

وفي الباب السابع الذي عقده لما تتوقف عليه الأحكام(24) فإن جل ما قاله في ذلك مأخوذ من شرح التنقيح للشهاب وكذلك الباب الثامن الذي

---

18) وهذا كلام الشهاب نفسه في شرح التنقيح ص 15.
19) ص 47 من تقريب الوصول.
20) شرح التنقيح ص 11.
21) من ص 50 و51 من شرح التنقيح.
22) ص 57 من تقريب الوصول ملخصا تقريبا لكلام الشهاب فيه.
23) ص 81 و82 كان كلامه ملخص من كلام الشهاب فيه.
24) ص 109 من تقريب الوصول.

عقـده لأقسـام الحقـوق جلـه منقـول ومـأخـوذ من الشـهـاب، وهكـذا في سائـر الكتاب.

ونظرا لكثرة أخذه عن الشهاب فـإنه لا يشير إليه إلا قليلا، وقد لاحظت من خلال تتبعـي له أنه يشير إليـه حين يرى أن مـا أخذه هـو رأي خاص للشهـاب. مثـلا حين تكلم عن الفـرق بين الجزئي والكلي، والكل والجزء، والكلية والجزئية، قال (المضمر عند أكثـر الناس جزئي. وقال شهاب الدين إنه كلي في وضعه وإنما اختص في استعماله). وكما في كلامه عن الدلالة(25) حين قـال جعل شهاب الـدين القرافي الـدلالة قسمين دلالـة اللفظ على لازم مسماه، والدلالة بـاللفظ، وهو استعمال المتكلم اللفظ في حقيقته أو مجازه). وما عدا الإشارة إلى الآراء الخاصة فإنه لا يشير إليه إلا نادرا جدا.

ولعل كثرة النقل عنه أغنته عن الإشـارة إليه، أو لأن الكتاب في حد ذاته هو تلخيص لفن الأصـول إلى ولده أثناء الطلب كما صرح بذلك في المقـدمة، فلم يشأ أن يثقل عليه بـالتصريح بالنقل، إلا ما كان فيـه خوف الخلط على التلميذ بين مبـادىء العلم عند الأصـوليين أو غالبيتهم، وبين مـا اختص به الشهاب عن بقيتهم فإنه كان ينص على ذلك.

هذه فكرة موجزة جدا عن كتـاب تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزي وعلاقته بشرح التنقيح للقرافي.

رابعا : القرافي وأثره في الشاطبي.

ثم إذا انتقلنا من المعـاصرين والقريبين له إلى من بعـدهم نجد على رأس المتأثرين بالشهـاب في كثير مما توصل إليه من تـدوين علم المقاصد، أعني بذلك أبـا إسحاق الشاطبي في الموافقات. فإن المتصفح لكتـاب الموافقات يجد النقل كثيرا عن الشهـاب، ويجد النقـد والتصحيح والاعتراض، وكل ذلك لا يخلو من التأثر، وقد يشير أحيانـا إلى الشهاب وقد لا يشير إليه. ولكن أثر

---

25) ص 54.

الشهاب واضح فيه خصوصا في ملحظ المصالح الكلية التي كان الشهاب يلاحظها ويبني عليها ما يريد التوصل إليه من أحكام. وعلى أي حال فما يهمنا الآن هو إثبات التأثر بالشهاب من الشاطبي والنقل عنه.

وهذه أمثلة دالة على ذلك، وهي قسمان : قسم أشار فيه إلى النقل، وقسم لم يشر إلى النقل فيه.

القسم الأول مما لم يشر فيه إلى النقل، ومثاله ما جاء في المسألة الرابعة التي عقدها لبيان أن المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، حيث قال(26) (إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه، كوصف من أوصاف أو كفرع من فروع، لزم من اختلاله اختلال الباقيين لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع.

(وقد تكون للأشياء حقائق في أنفسها، وفي نفس الوقت هي وسائل لمقاصد أخرى).

(ومثل الحاجيات كذلك الوسائل، فإذا فرض كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعا لأجله، فلا يمكن والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصد إلا أن يدل دليل على الحكم ببقائها، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن أنجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر، فلا امتناع من هذا وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على شعر من لا شعر له، بناء على أن ثم ما يدل على كون الأمر مقصودا لنفسه، فالقاعدة صحيحة، وما اعترض به لا نقض فيه عليها). انتهى.

فهذا النص الذي ساقه الشاطبي في الموافقات(27) وبين فيه أن ما اعترض به المعترض غير واقع، كان يقصد بذلك الشهاب القرافي الذي قال كما نقلنا عنه سابقا، بأن قاعدة الوسائل تتبع المقاصد منخرمة عنده بإمرار الموسى على رأس من لا شعر له، وقد قلده في انخرامها من جاء بعده، ونقلنا ذلك

26) الموافقات ج 1 ص 18.

27) في نفس المكان السابق. ج 1 ص 18.

سابقا، ولكن الشاطبي لم يسلم أنها منخرمة وبين أن الوسيلة قد تكون مقصودة في نفسها، وفي نفس الوقت وسيلة لغيرها، وبهذا الاعتبار سقط ما استدل به الشهاب على انخرام القاعدة، ولابد أن ننبه إلى أن الشاطبي لم يعترض على الشهاب على **أساس نص خاص كما فعل الهلالي وإنما** اعترض على أساس مقصدي وأن الوسيلة هي نفسها قد تكون مقصدا لوسيلة أخرى.

ومن النقول التي أوردها الشاطبي عن القرافي ورد عليها، ما أورده في المقاصد(28) حيث قال: وزعم بعض المتأخرين وهو القرافي أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد، وقد نقلنا ذلك سابقا في اختياراته المنتقدة عليه.

وكذلك مما أورده الشاطبي عن القرافي مما ساقه الشهاب مساق الاشكال حيث قال: المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان ممساهما كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها وكسبها وتناولها إلخ... الإشكال الذي أورده ونقلناه سابقا مع رد الشاطبي عليه.(29)

ومما نقله عن الشهاب وسلمه وأخذه ولم يشر إلى المنقول عنه قوله (لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية، أي منافع ومضار في حال دون حال. وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت، وأن المنافع لا تخلو من المضار، وبالعكس.(30)

---

28) الموافقات كتاب المقاصد ص 54.

29) انظر الموافقات كتاب المقاصد ص 42 وما بعدها وكذلك الاختيارات التي لم تسلم له من هذا الكتاب.

30) الموافقات كتاب المقاصد ص 40 و41.

ومما أخذه الشاطبي من الشهاب ما قرره من أن التواتر المعنوي لا يتعين أن يكون المفيد للعلم خبر واحد دون سائر الأخبار، لأن جميع الأدلة متساوية حين انفرادها في إفادة الظن. وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته.(31) انتهى. فهذا الملحظ من ملاحظ الشاطبي في كون الخبر قد يفيد ظنا أكثر من غيره أي ما يقارب اليقين جدا، من الوصول إلى أدلة قطعية هو الذي نص عليه الشهاب في الإحكام، وفي شرح التنقيح، ومن أن الخبر إذا حفت به قرائن خاصة وأحوال معينة قد يفيد العلم ولو كان ظنيا دون ملاحظة تلك القرائن الحافة به، وقد اعتبرنا سابقا أن هذا من مبتكرات الشهاب في كتاب الإحكام، وأخذه منه الشاطبي وبلوره في شكل يليق بمدون المقاصد وقد فصلناه تفصيلا.(32)

ومن أهم ما نراه تأثر به الشاطبي من الشهاب هو اعتماده على الاستقراء للوصول إلى بناء مقاصد شرعية، فهذا كثير جدا في الموافقات من أولها إلى آخرها.

والاستقراء كان من أهم ما اعتمده الشهاب في الوصول إلى مقاصد الشارع في أحكام معينة جزئية أو كلية، بل وقد تعدى الشهاب في العمل بالاستقراء القواعد الشرعية إلى القواعد اللغوية والنحوية، وكثيرا ما ينص أو يظهر من كلامه أن ما توصل إليه كان بناء على استقرائه الشخصي وذلك ما تأثر به الشاطبي وأخذ به وكان عمدته في الوصول إلى تدوين ما دونه من مقاصد في الموافقات.

والأمثلة في الموافقات على تأثير الشهاب واضحة جلية في كثير من أبوابها، ويكفينا نحن أن نثبت الأثر والتأثر ولا يعيننا استقراء ذلك لأن ذلك يخرجنا عما نحن فيه.

---

31) انظر الموافقات الجزء الأول ص 38.

32) انظر كتاب الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.

وأما أثـر الموافقات والتأثـر بها عند المتأخـرين في هذا الغـرب الإسلامي واضح وجلي اقتداء وتلخيصا، على عكس الشرق الذي لا نراه عرفها إلا حين زار الشيخ محمد عبده تونس، فكان مـن جملة ما أطلع عليه الموافقات التي كـانت تطبع حين زيـارتـه، وحين رجع إلى الشرق نبـه بعض تـلاميـذه إلى الالتفات إليها(33) أما في المغرب فقـد تنبه الناس لها منذ عهـد مؤلفها حيث قرأها ورواهـا تلاميذ الشاطبي، وعلى رأسهم ابن عـاصم الذي اشتغل بها، ورواها عنـه، وأقصد بـذلك أبا يحيى ابن عـاصم الذي قـرأها على مـؤلفها ونسخها بخطه ومازالت نسخة منسـوخة فيما قرىء على يحيى بن عاصم عن المؤلف موجودة في الزاوية الحمزية بالمغرب.

ثم قام أخوه أبو بكر بن عاصم الذي نظمها في أرجوزة سماها نيل المنى من الموافقات، وتسلسلت روايتها إلى ابن غازي، الذي كان يدرسـها في فاس، وأخـذهـا عنه تلميـذه ابن هـارون المطغـري، ومن جهة أخـرى كثـر النقل والتحدث عنها من علماء عديدين، كابن مرزوق الحفيد وأحمد بابا التنبكتي، ورضوان بن عبد الله الجنوي شيخ الرهوني، ومحمد المسناوي وقد مضت تـرجمة جميعهم في بـاب السند وأبي حفص الفـاسي، والهلالي، ولم يكتفـوا بالنقل بل نـاقشوا صاحبهـا في بعض آرائه فنقدوا واعترضـوا وألفوا في ذلك ممـا رأوه واعترضـوا به كما فعل العـالم المجتهـد أحمد بن مبـارك اللمطي السجلماسي. ثم أخيرا بعض الشيـوخ الشنقيطيين الـــذي نظم الموافقـات ثم شرح هذا النظم كما هو معروف.

---

33) وهنالك نص يفيـد هذا التنبيـه عند الشيخ الخضري في مقـدمة كتابـه أصول الفقـه. ولذلك فما يقولـه المشارقـة من أن أول من تنبه إلى الموافقـات هو محمد عبـده إن كانـوا يقصدون المشرق، فمسلم، وإن كانـوا يقصدون المغـرب فغير صحيح لأن محمد عبـده لم يطلع عليها ويعـرفها إلا وهي تكاد تكون تـامة الطبع في تونس وهناك تعرف عليها. والعجب من بعض أسـاتذة الجامعة الأردنية الذي زعم في ندوة في الجزائر 1991 من أنه أول من درسـها في الجامعـة ولم تدرس قبله وما نصصنا عليه في المتن يدل على بطلان زعمه.

هذه إشارة إلى رواج الموافقات ودراستها في هذا الغرب الإسلامي وهي إشارة اعتمدت فيها على مقال لأستاذنا الأستاذ المنوني حفظه الله،(34) وهو يبين أن الموافقات لم تكن مجهولة في الغرب الإسلامي على عكس ما زعم ذلك الزاعم والذي يهمنا من هذا هو تأثير الشهاب في الأصوليين بواسطة أثره في الشاطبي في الموافقات.

ثم نأخذ من هذا شيئا آخر هو أثر الشهاب في الأصوليين في هذا الغرب بواسطة أثره في الموافقات بالإضافة إلى الأثر المباشر.

ولنعد بعد هذا إلى أمثلة أخرى من أثر الشهاب في الشاطبي فنزيد على ما سبق من الأمثلة أمثلة أخرى منها.

ما نص عليه حين قال(35) العلماء قسموا البدع بأقسام الشريعة، وهذا القول مأخوذ عن الشهاب القرافي الذي أخذه بدوره عن أستاذه عز الدين بن عبد السلام، وقصد الشاطبي بكلامه تقسيم البدعة إلى واجبة ومحرمة ومكروهة ومستحبة ومباحة. وقد نص عليه الشهاب في الفروق. وسقناه سابقا.

وقد تعدى التأثير بالآراء إلى الأمثلة الجزئية، فالمثال الذي أورده الشهاب والذي استدل به على انخرام قاعدة الوسائل تتبع المقاصد وهو إمرار الموسى في الحج على رأس من لا شعر له نقله الشاطبي بنفسه في الموافقات(36) ومنها من أن كشف الرأس في الشرق يعتبر نقيصة وفي المغرب بخلاف ذلك،(37) هو مثال مأخوذ من الشهاب حين تكلم في الفروق عن العرف يكون في بلد، ويكون غيره في بلد آخر.(38) ونكتفي بهذا لأننا نمثل ولا نستقرىء.

---

34) انظر مقاله في فصلية كلية اللغة العربية بمراكش العدد الأول.

35) الموافقات ج 1 ص 40.

36) انظر الموافقات ج 2 ص 20.

37) الموافقات كتاب المقاصد ج 2 ص 283.

38) لم أشر كثيرا إلى المواطن المنقول منها من كتب الشهاب لأنها كلها مرت معنا ونحن نسير معه في هذا الكتاب وأشرنا هنالك إلى أماكنها من كتب الشهاب.

وإن كانـت لنا ملاحظـة على هذه الأمثلـة فهي فيما نرى دليـل على قوة الأثر والتأثر حتى وصل الأمر إلى حد نقل الأمثلة الجزئية بنفسها من طرف مدون المقاصد رحمه الله.

بقيت مـلاحظة أخيرة عنـدي أثارهـا تأثـر الإمام الشـاطبي بالشـهـاب والحرص على كتبه والاقتداء بها والنقل عنهـا والتأثر حتى بأمثلتها،(39) مع أنه كان ينصح بعدم الرجـوع إلى كتب المتأخرين ولا يرجع إليها. ففي نص له في الاعتصام يقول فيه في معرض جواب عمن سأله عن ذلك أو لامه.

وأما مـا ذكرتم من عدم اعتمادي على تـآليف المتأخرين فليس ذلك مني محض رأي ولكن اعتمدتـه بسبب الخبرة عند النظـر في كتب المتقدمين ولأن من لقيت من بعض أهل العلم أوصـاني بـالتحاشي عن كتب المتأخـرين(40) ففي هذا النص أمرين كما تبدى لنا: أولهما أن الخبرة والمقارنة والنظر جعله لا يلتفت إلى كتب المتأخـرين وكونـه خالف هـذه القاعدة مع كتـب الشـهاب والتفت إليها القرافي فإنه لاحظ أن فيها جديدا تأثر به. هذه واحدة.

والثانيـة نستفيد من نـوع الكتب التي اعتمدهـا من كتب الشـهـاب وهو الفروق غالبا. وهـذا يشير أنه وجد فيه ما يبحث عنه مـن التجديد في الفقه. وذلك في حد ذاته تأثر من جهة ثانية.

ولا نجـد الشاطبي تأثـر بـالشـهاب في النقـل والأخذ بل تعـدى ذلك إلى اعتماده في الفتوى وهذا واضـح في فتاواه التي وصلت إلينا.

فهل كان الشـهـاب ممن شذ في نظره عن ذلك فقرأ كتبـه وتأثر بها كما أثبتنا. ومن أين جاءه هذا التنبيه أو هذا الشذوذ.

هذا الشذوذ في تأثر الشاطبي بالشـهـاب على غير عادته يرجع إلى أمرين فيما أرى والله أعلم.

---

39) الحلل المرموقة نظم في الأصول لابن الخطيب السلماني والطرر المرسـومة هو شرح عليه قام به أبو سعيـد ابن لب شيخ الشاطبي وتـوجد نسخـة من هذا الشرح في الـزاوية الحمـزية ولا أعلم نسخة أخرى منها في مكان آخر حسب مبلغ علمي.

40) الاعتصام ج 1 ص 14.

الأمر الأول يرجع إلى أساتذتـه. ومنهم أبو سعيد بن لب، الذي كان على اطلاع على كتب الشهاب وخصوصا الأصولية منها. ينقل عنها، ويستدل بها وشرحه : (الطرر المرسومة على الحلل المرقـومة) دال على ذلك، منها. شرحه لكلام ابن الخطيب حين تطــرق إلى معرفـة الواجــب والحرام والمكروه ألخ في قوله :

والفقـــــه أن يعـــــرف حكـم الشرع
عـن اجتهـــــاد في سبيـل فــــرع
ويقـع التفصيــل في الأحكـــــــام
فيـــــه من الـــــواجـب والحرام
والشـك والمبــــــاح والمكــــــروه
واعـــرف حـــدود هـــذه الـــوجـــوه

فحين تصدى ابن لب لشرح هذه الأبيات، ذكر أن للأصوليين طريقتين في معرفـة الواجب، الطريقة القـديمة : طريقة الشيرازي وغيره، أن الـواجب ما تعلق العقاب بتركـه كالصلوات الخمـس، والزكاة. والحرام، مـا تعلق العذاب بفعله، وهي المعاصي كلها. والمندوب مـا تعلق الثواب بفعله ولا تعلق العقاب بتركه كقيام الليل وصيام الأيام الفاضلة ...إلخ.

والطريقـة المتأخرة هي أن الـواجب ما ذم تـاركه شرعـا، والحرام ما ذم فاعله شرعا. وقد فهم من كون الواجب ما ذم تاركه شرعا وفي الحرام ما ذم فاعله شرعا إنما يعنون بالحيثيـة ما هو بحيث إذا ترك ذم التارك، والحرام بحيث إذا فعل ذم الفـاعل لأن الواجب واجب بنفســه فعل أو ترك، والحرام حرام بنفسه كذلك. ومقتضى هذا الحد تـوقف وجوب الواجب على حصول ترك وذم حينئذ، وتوقف تحريم الحرام على حصول فعل وذم حينئذ، وليس كذلك.

قـال القرافي:ولا يلـزم في التـارك والفاعـل الحصول كما قـال : إذ قـد يطلقان على ما ليس بحاصل، على معنى من يترك ومن يفعل، قال الله تعالى:

﴿**إن الساعة آتية**﴾ أي تأتي، والمراد في الحد إنما هو مطلق التارك والفاعل كيف كان.(41)هـ فالشاهد عندنا من هذا المثال أن أبا سعيد ابن لب - **وهو أستاذ الشاطبي** - كان ينقل عن الشهاب ويستدل بآرائه في ترجيح مذهب على مذهب في المسائل الأصولية وفهم على فهم، وذلك فيما نظن كان تنبيها من الأستاذ للتلميذ إلى قمة هذه الشخصية. هذه واحدة.

وكذلك أتاه التأثر بالشهاب من أستاذه الثاني إمام القواعد في المغرب أبى عبد الله المقري، وهو تلميذ تلاميذ الشهاب، وكتابه القواعد، مليء بالنقل عن الشهاب على ما سيجيء قريبا والمقري تلميذ أبي حيان، وأبو حيان تلميذ القرافي كما بينا ذلك في السند.

وإذن فأثر الشهاب في الشاطبي جاءه من عدة نواح، جاء من أساتذته الذين نبهوه إليه بحكم التدريس والنقل، فتنبه إلى ما في آرائه من جدة من جهة، وما فيها من استقلال من جهة أخرى، وهذا حتما سيدفع بالتلميذ إلى الاطلاع على كتب الشهاب أصولية وفرعية، وهو ما نرى أثره واضحا في الموافقات والاعتصام، بل إننا نرى أن بناء كتاب الاعتصام كله كان على فكرة من أفكار الشهاب، وهو تقسيم البدعة إلى الأقسام الخمسة المعروفة، وإلى العلاقة بينها وبين المصلحة. لأن أول من قسم البدعة إلى ذلك هو شيخ القرافي عز الدين وعنه أخذ الشهاب، وعن الشهاب أخذها الشاطبي، ولا شك أنه وجد فهما جديدا، وآراء مستقلة، تنبىء بما فيها عن الابتكار، فكان سببا في الاستزادة من ذلك لحد التأثر بهذا المنهج الجديد في الفكر الفقهي عند الشهاب، إن لم نقل كان فكر الشهاب من الأسباب التي دفعت الشاطبي إلى ما دفعته إليه من البحث في المقاصد على ما نراه في الموافقات من كثرة النقل عنه.

---

41) الطرر المرموقة لابن لب عند شرحه لما ذكر سابقا من أبيات مخطوط الزاوية الحمزية.

وبعد الشاطبي نجد أصحاب الحواشي في العصور المتأخرة الذين اقتصروا على التعليق والتحشية مع قلة التأصيل متمسكين بمتن من المتون الأصولية الشافعية هو متن (جمع الجوامع) وشرحه (المحلي) يدورون حوله، ومن هؤلاء الشيخ بناني رحمه الله(42) المشهور بحاشيته على (المحلي) على (جمع الجوامع) وبحاشيته على الزرقاني وغير ذلك، مما ذكرنا بعضه في ترجمته في باب السند، حيث نجد له كثيرا من النقل عن الشهاب القرافي إما تبعا لغيره كالمحلي وإما استقلالا، وإليك أمثلة من ذلك يؤكد بها العيان الخبر قال المحلي مازجا كلامه بجمع الجوامع (اسم الفاعل من جملة المشتق حقيقة في الحال أي حال التلبس بالمعنى أو جزئه خلافا للقرافي في قوله بالثاني ثم أورد كلام القرافي في بيان معنى الحال في المشتق هو أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به. وبنى على ذلك أن ما يتناوله المشتق بعد زمن النطق به إنما يتناوله مجازا لا حقيقة وذلك في المشتق المحكوم به لا في المشتق المحكوم عليه، فإن المشتق المحكوم عليه كما في قوله تعالى: ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا**﴾ إلخ... فهو حقيقة مطلقا لأنه محكوم عليه لا به، انتهى كلام المحلي ملخصا.

قال الشيخ بناني موجها كلام القرافي: المراد بقوله المحكوم عليه ما ليس محكوما به فيشمل نحو المشركين من قوله تعالى : ﴿**فاقتلوا المشركين**﴾ فإنه مفعول به، لا محكوم عليه، لكنه يصدق عليه أنه ليس محكوما به، فاندفع ما قيل إن قوله فإن كان محكوما عليه لا يصدق على المفعول به كما في الآية المذكورة. وقوله أي الشهاب على ما حكى كلامه المحلي وإلا فهو أي المحكوم عليه حقيقة مطلقا قال بناني أي في الزمن الماضي والحال والاستقبال ووجه بناني بعد ذلك كلام السبكي الذي نقله المحلي أن المراد بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق به، لا حال النطق به فيما إذا كان محكوما عليه، وجهه بقوله : إن (محكوما عليه) يتعلق بفعل تأخر وليس

42) المتوفى سنة 1194 هـ.

قيدا بل مثله المحكوم به وإنما خصة بالذكر، نظرا لجواب القرافي هـ/ كلام بناني.

ثم نجده نقل نصا بواسطة الاصفهاني سننقله بعد حين حين التحدث عن أثر الشهاب في(43) الأصوليين من الشافعية.

وعند قول المحلي (والشرط منه ما هو عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة والصلاة قال، بناني معلقا على أن هذا التقسيم، في العضد كأصله أي ابن الحاجب وغيره حيث قال الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي... وأما اللغوي فمثل قولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار، فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه (إن)، هو الشرط. والآخر المعلق عليه الجزاء، وأورد الكمال هنا أي ظاهر عبارة الشارح أن الشرط المعرف هو المنقسم، وإن اللغوي بمعنى الصيغة داخل فيه، وليس الأمر كذلك، إذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي كما حرره شيخنا في تحريره أخذا من القرافي،(44) انتهى.

وقوله : (قد يشعر لفظ الغيبة بأن ذكر الشخص بما يكره لا يكون غيبة إلا إذا كان الشخص المذكور غائبا، أي لا تسمى غيبة إلا عند ذلك، واعتبر ذلك القرافي، وابن ناجي من أصحابنا، والأكثر على خلاف ذلك.(45)

هذه أمثلة تدل على أثر الشهاب القرافي في الشيخ بناني في حاشيته على الجلال المحلي وهو من المتأخرين جدا.

فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق لنا الحديث عنه في آرائه الأصولية وما بيناه هنالك من اطلاع الهلالي، واللمطي، وتعليق اللمطي على بعض آرائه في مؤلفات مستقلة، ظهر لنا الأثر الواضح، وظهر لنا علاقة السند في رواية فقهه بالدراية لذلك الفقه.

تلك إطلالة على أثر الشهاب في أصوليي المذهب بعده.

---

43) حاشية بناني على المحلي على جمع الجوامع ص 328 من ج 1.

44) نفس المرجع الجزء 2 عند قول المحلي والشرط منه ما عقلى الخ.

45) نفس المرجع ص 137 من ج 2.

الفرع الثاني :

أثر الشهاب في أصوليي المذاهب الأخرى :

وهو مقسم إلى فقرات :

الفقرة الأولى أثره في أصوليي الشافعية-لعل هذه القرة تكون بارزة أكثر من غيرها وذلك لعدة أسباب.

أولها أن الشهاب تلميذ أحد عمالقة المذهب الشافعي وهو عز الدين بن عبد السلام، وقد تأثر به غاية التأثر حتى أخطأ فيه بعض المؤلفين.(46) ولذلك اختلط بالمذهب الشافعي حتى أدخل كثيرا من فروعه إلى مذهب مالك وقد لاحظنا بعض الأمثلة من ذلك في آرائه التي لم تسلم له والتي قال فيها معقبوه إنها في مذهب الشافعي وليست في مذهب مالك.

والسبب الثاني أن كثيرا من الشافعية تتلمذوا عليه كما بينا ذلك في تلاميذه، حتى وصل به الأمر أن يؤلف كتابا خاصا في الأصول لأحد تلاميذه الشافعيين.(47)

السبب الثالث أن بعض تلاميذه ورواة كتبه من المغاربة كانوا أخيرا شافعية، ومنهم أبو حيان صاحب البحر المحيط الذي نص على أنه روى بعض كتبه عنه، وأبو حيان شيخ التقي السبكي وابنه تاج الدين، والأسنوي، وغيرهم وكثيرا ما نصوا في كتبهم على ذلك وبالخصوص تاج الدين فهو كثير الترداد لاسم أبي حيان في الإبهاج.

هذه كلها وغيرها عوامل تجعل الشافعية على اطلاع أكثر من غيرهم على كتب الشهاب وآرائه الأصولية والفقهية والاطلاع يغري بالنقل أو النقد.

ولذلك ستكون نماذجنا من تأثر الشافعية في الأصول بالشهاب متعددة.

---

46) نقلنا هذا عند حديثنا عن قراءة القرآن وهل يلحق ثوابها بالميت هنالك نقلنا ما نص عليه صاحب المقاصد على المراصد وما نقله عن الشهاب ونسب الشهاب إلى الشافعية.

47) كما فعل مع العلامي الذي ألف التعليقة في أصول الفقه برسمه وقد ذكرناها في المؤلفات.

من المعروف تاريخيا أن من جملة من تداول على شرح المحصول للإمام الرازي في القرن السابع القرافي المالكي والاصفهاني الشافعي ومن المعروف كذلك في التأليف أن المنهاج للبيضاوي شرحه كثيرون، ومن المعروف أن من شراح المناهج الشافعيين الأسنوي، ومن المعروف كذلك أن للتاج السبكي مؤلفا أسماه جمع الجوامع وعليه شروح كثيرة منها المحلي، وحاشية ابن أبي شريف وغيرهما كثير، ومن المعروف كذلك أن من أهم من ألف في الأصول من الشافعية في القرن الثامن الزركشي في (البحر المحيط) فهل كان للشهاب أثر في هذه المؤلفات والمؤلفين ؟ فلنلق نظرة عليها لنرى ذلك. ونبدأ بمعاصر للشهاب وهو الأصفهاني من الثابت تاريخيا أن شرح المحصول للشهاب كان أسبق من شرح الأصفهاني، رغم أنهما متعاصرين، وهذه المسألة نص عليها السبكي في طبقاته في ترجمة الأصفهاني، ونص هنالك على أن الأصفهاني استفاد من القرافي، وكان مما قال : فإن القرافي وإن كان أسبق إلى المعاني في شرحه فإن الأصفهاني كان أحسن تعبيرا عنها وأوضح.(48)

هذا دليل من أدلة التأثر الثابتة تاريخيا عند الشافعية أنفسهم وهو نموذج مما نريد.

النموذج الثاني دليل عملي نقله الشيخ بناني عندما ناقش أقل الجمع، وجمع الكثرة، وما نقله من أمثلة على ذلك فقال : (إن ما مثلوا به لجمع الكثرة مخالف لا طباق النحاة على أن أقله أحد عشر). قال الشيخ بناني معلقا على قول المحلي مخالف لإطباق النحاة... إلخ ما نصه : (اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وفرقت بينهما بوجه آخر، منهم الأصفهاني شارح المحصول فإنه قال ما نصه : الشبه الرابع : الجواب عن إشكال عرض لبعضهم يعني القرافي – هذا تفسير الشيخ بناني هو الذي قال يعني القرافي

48) انظر ترجمة الاصفهاني في طبقات الشافعية للسبكي التاج تحقيق الطناحي وصاحبه.

– وهـو أنه قـال أي القرافي : لي نحـو عشرين سنـة أورد هذا السـؤال على الفضلاء ولم يحصل لي ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف في هذه المسألة، أي هل أقل الجمع اثنـان أو ثـلاثة غير مضبـوط ولا متصـور، وسببه أنـه إن فرض قولهم أقل الجمع ثلاثة أو اثنان في صيغة الجمع الذي هو جيم، ميم، عين، امتنع إثبـاتـه في غيرهـا، إذ لا يلزم من ثبـوت الحكم لصيغـة، ثبتـوه لغيرها، وإن كـان في مدلول هذه الصيغـة، فإن مدلول هذه الصيغـة كل ما يسمى جمعـا، وصيغ العموم قسمان جمع قلـة وجمع كثرة، واتفق النحـاة على أن جمع القلة مـوضوع للعشرة فما دونها، وجمع الكثـرة موضـوع لما فـوق العشرة، قال صـاحب المفصل وغيره، وقـد يستعمل كل منهما مكـان الآخر، وتصريحهم بالاستعارة يقتضي أن كلامنهما يستعمل في موضع الآخر مجازا، وأن جمع الكثرة مـوضوع لما فـوق العشرة، فإن استعمل فيما دون العشرة كان مجازا.

(فنقول موضع الخلاف، إن كان جمع الكثرة فلا يستقيم لأن أقل الجمع على هذا التقديـر أحد عشر، والاثنان والثلاثـة إنما يكون اللفظ فيهما مجازا، والبحث في هـذه المسألة ليـس في المجاز، لأن إطـلاق لفظ الجمع على الاثنين والثلاثة لا خـلاف فيه، إنما الخلاف في كونه حقيقـة، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازا، فكيف الاثنان، وإن كان الخلاف في جمع القلة، فلا يتجه، لأنهم ذكـروا أمثلتهم في جموع الكثرة، فدل على أن مرادهم في تصـوير المسألة ليس حصرها في جمع القلـة. انتهى نص القرافي على نقل بناني(49) ثم بعد ذلـك قال : (قال الأصفهـاني والجواب الحق عن ذلك، أن كـون أقل الجمع اثنين أو ثلاثـة هو على الإطـلاق سواء كـان ذلك جمع قلة أو جمع كثـرة، وأما جمع القلة فـلا يصدق على مـا فوق العشرة، فإن ساعد على ذلك منقول الأدباء فـلا كلام، وإلا فمن خالف فهو محجوج

---

49) انظر حاشية بناني على المحلي على جمع الجوامع ج 2 ص 328.

بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق)،(49م) هذا جواب الأصفهاني.(50) وعند قول المحلي ومدلوله أي العام في التركيب من حيث الحكم عليه كلية أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة، إثباتا خبرا أو أمرا، أو سلبا، نفيا أو نهيا. نحو جاء عبيدي وما خالفوا، فأكرمهم ولا تهنهم لأنه في قوة قضايا بعدد أفراده ...إلخ قال الشيخ بناني معلقا ومحشيا على كلام المحلي كلامه بين به قول المصنف مطابقة ولخص فيه جواب الأصفهاني عن سؤال عصرية القرافي...(51) إلخ.

وفي شرح الأسنوي عند الكلام عن حرف (من) قال إن كانت نكرة موصوفة نحو مررت بمن معجب لك (بجر معجب)، أي رجل معجب، أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام أي بالذي قام، فإنها لا تعم قال : ونقل القرافي عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم، وليس كذلك فقد صرح بعكسه، ونقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول(52) والشاهد عندنا من هذين النصين هو إثبات أن الأصفهاني الشافعي كان ناقلا عن الشهاب ومتأثرا به تأثر لاحق بسابق في كتابه شرح المحصول. ولو كان شرح الأصفهاني بين أيدينا لكان ثبت لنا أكثر من هذا، ولكننا ننقل بالواسطة فقط.

وإذا انتقلنا إلى تلاميذ تلاميذ القرافي مثل السبكيين نجد التأثر أكثر وضوحا. وهو النموذج الثاني.

فإذا أخذنا الإبهاج في شرح المنهاج نجد النقل عن الشهاب القرافي تواتر فيه بإجزائه الثلاثة ولن أذكر جميع المسائل التي وقع النقل فيها عن القرافي ولكن أكتفي بأمثلة من كل جزء.

49م) انظر حاشية بناني على المحلي على جمع الجوامع ج 2 ص 328.

50) حاشية بناني على المحلي ج 1 ص 314.

51) نفس الحاشية ج 1 ص 314.

52) الأسنوي على المنهاج – ج 2 ص 324 في باب العموم.

ففي المسألة الخامسة التي عقدها للحديث عن وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه قال بعد كلام،(53) (قال النقشواني لو كان الأمر بالشيء نهيا عن ضده، للزم أن يكون الأمر للتكرار، وللفور، لأن النهي كذلك، وأجاب القرافي بأن القاعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة التبعية. وبعد هذا النقل ناقشه بما يقرب من نصف صفحة في مسألتين أخريين.

وفي حديثه (هل يتصف كلام الله في الأزل بكونه أمرا ونهيا ووعدا ووعيدا ؟ قال : قال الأشاعرة المعدوم يجوز أن يحكم عليه لا بمعنى أن حال كونه معدوما يكون مأمورا، فإنه معلوم الفساد بالضرورة،.بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجودا في الحال، ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك، قال السبكي: وقد أنكر سائر الفرق ذلك وعظموا النكير على شيخنا أبي الحسن، وقد استدل على ذلك بأدلة منها قول البيضاوي بأنا نقول : أمر الله في الأزل معناه أنه أخبر بأن من سيوجد ويستعد لتعلق الأمر به، يصير مأمورا بأمري. فإن قلت إذا كان أمر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمرا حقيقيا، قلت كذلك ذهب إليه بعض الأشاعرة وضعفه الإمام بوجهين).

(أحدهما أنه إذا كان مخبرا لنفسه فهو سفه، أو لغيره فمحال، إذ ليس ثم غيره، ولهذا ذهب من صار إلى أن كلام الله في الأزل لم يكن أمرا ولا نهيا، ثم صار فيما لا يزال كذلك، قال السبكي بعد هذا النقل عن الرازي: واعترض عليه القرافي بأنا نقول إنه مخبر لنفسه، والقائل يشتغل في فكره طول نهاره وليله، ولا معنى لذلك إلا الإخبارات، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه فلا يكون في حق الله تعالى قبيحا)(54) وهذا الدليل الذي أورد الشهاب هو من باب قياس الشاهد على الغائب وهو عند الفلاسفة ضعيف.

53) الابهاج في شرح المنهاج – ج 1 ص 124.

54) الابهاج على المنهاج ص 152.

وبعد أن أورد الوجه الثاني لتضعيف الرازي للدليل المتقدم قال (وما تقدم من كلام القرافي يصلح جوابا هنا).(55)

وفي جواز التكليف بالمحال قال السبكي (أدلة القائلين بالوقوع قيل : أمر أبي لهب بالإيمان بما أنزل، وعلمه أنه لا يومن، فهو جمع بين النقيضين)، وكان مما أجاب به السبكي ما نقله عن القرافي الذي قال (إن الجمع بين النقيضين على ما قرروه، إنما يتم أن لو كان مكلفا بأن يومن وبأن لا يومن وهو ليس بجيد، بل الصواب حذف الواو فيقال، بأن يومن بأن لا يومن، وهو مدلول الأمر بالإيمان، وإذا كان مكلفا بأن يصدق الخبر بأنه لا يومن لا يلزم أن يكون مكلفا بجعل الخبر صادقا، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيدا سيكفر غدا بالله، فإنه يجب عليك تصديقه فيما أخبر به، ولا يجب عليك أن تجعل زيدا كافرا، بل يحرم عليك، وأبو لهب والحالة هذه، إنما كلف بأن يصدق بأنه لا يومن إلا بأن يجعل الخبر صادقا، ويسعى في عدم إيمان نفسه).(56) انتهى.

ثم أورد بعد ذلك مناقشة القرافي للتمثيل بأبي لهب حين قال القرافي: إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى : ﴿**تبت يدا أبي لهب**﴾ ولا دليل فيه لأن التب هو الخسران، وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن، لمعاصيه.

وفي تقسيم الألفاظ نقل السبكي في الإبهاج كثيرا من شرح التنقيح حتى الأمثلة.(57)

وفي تعريف الخبر بأنه المحتمل للتصديق والتكذيب بخلاف قولهم ما احتمل الصدق والكذب هنالك نقل كثيرا عن القرافي ما يقرب من صفحة.(58)

55) الابهاج على المنهاج – ص 153 من ج 1.
56) الابهاج على المنهاج – ج 1 ص 175.
57) الابهاج على المنهاج – ج 1 ص 205.
58) نفس المرجع ص 221.

ونقل عن القـرافي في الفروق أن الإنشاء ينقسم إلى متفـق عليه ومختلف فيه(59) ونقل عنه هنالك ما يقرب من أربع صفحات لا نطيل بنقلها.

وعند كلامه عـن مفهوم الصفة نقل هنالك جوابا للقـرافي وبعد نقله قال وهذا الجواب صحيح.(60)

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثاني من الإبهاج نجد النقل عن القـرافي تواتر فيه كما تـواتر في أولـه. ففي الفصل المعقـود لصيغـة أفعل تـدل على الوجـوب وعرضه لأدلته في ذلك قال في الدليل الرابع.

تارك المأمـور به عاص، وكل عـاص يستحق العقاب، فتارك المأمـور به يستحق العقاب، ولا معنـى للوجوب إلا ذلك، واعترض المعترض على الـدليل قائلا، معنى قـوله تعالى لا يعصـون أي في الماضي والحال، لقرينة قولـه ما أمرهم، ويفعلـون : للمستقبل، لقرينة قـوله ما يـؤمرون، (قال القرافي هذا الجواب بعيـد من جهـة أن النحـاة نصـوا على أن (لا) لنفي المستقبـل، واستعمالها بمعنى لم قليل مجاز، فيجتمع المجاز في الفعل المضارع، وفي (لا) أيضا، فكان الأحسن في الجواب أن قـال لا نسلم التكرار).(61) ...إلخ آخر ما نقله عن الشهاب القرافي هنالك.

وفي الدليل الخامس(62) بعـد أن أورد السبكي حـديث البخـاري في ذم الرسول اللـه ﷺ أبي سعيد بن المعلي الذي لم يجبه حين دعـاه رسول الله لأنه كان في الصـلاة حين قال له، (ما منعك وهو يعلم أنـه في الصلاة فكان الاستفهـام دليل الـذم، ولولا اقتضـاء الأمـر للوجـوب لما كـان ذلك، قـال السبكي بعد ذلك (وقد وهم البعض فظنوا أنه أبو سعيد الخدري وقدروا أنه لا يوجـد أبو سعيـد إلا الخـدري، كما وقـع في المحصول وغيره، ثـم قال

59) انظر الابهاج على المنهاج – ج 1 ص 291.

60) نفس المرجع ص 372.

61) نفس المرجع الجزء الثاني المعقود لصيغة افعل ص 36.

62) نفس المرجع ص 37 من الجزء 2.

والقـرافي نبـه على ذلك **ومن كتبـه استفدناه، وهـو صحيح**، وقـد سألت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله هل روي هذا الحديث من طريق الخدري في شيء من الكتب والأجزاء فقال لا)،(63) انتهى.

ولعل في كـلام السبكي عن القـرافي ومن كتبـه استفـدنـاه، دليل واضح وصريح على اعتبار القـــرافي وكتبـه أستـاذا له، ويكـفي ذلـك دليلا. ثم نقل عنه في ص 57.

وفي الباب الثـالث الذي عقده للعمـوم والخصوص لا تخلـو صفحة من النقل عن القـرافي عن شرح المحصول للشـهـاب القـرافي وفي تعريفـه للشرط والفرق بينه وبين السبب والمانع كان ناقلا لتعريف الشهاب(64) وهكذا تواتر النقل عن القرافي وأحيانا ينقد بعـض آرائه، وأحيانا يعتمد عليه حتى في نقل مذهب مالك(65) وحين ناقش انقطاع السنـد في الكتب السابقة(66) نقل رأي القـرافي في ذلك واعتمـده. ولست أدري أمام هـذه النماذج كلهـا من هـذين الجزأين ما إذا كانت نماذج أخرى من الجزء الثالث تـزيدنا تأكيدا على تأثر السبكي بـالشهـاب القرافي، ولـذلك ومـراعـاة لبعض الاختصـار أكتفي من الإبهاج بهذا. وإن كنت أبين أن النقل في الجزء الثالث قليـل وليس كالجزأين الأولين.

ثم ننتقل إلى جمع الجوامع وشرحه المحلي، لأنقل بعض الأمثلة التي تدلنا على تأثرهما بـالنقل عن الشهاب وخصـوصا المحلي. فعنـد قول السبكي في جمع الجوامع إن اسم الفـاعل من جملـة المشتق حقيقة في الحال، أي حـال التلبس بالمعنى أو جزئه الأخير خـلافا للقرافي، قال المحلي (خلافا له في قوله

---

63) بدء من ص 82 إلى 88 ثم ص 103 لا تخلو صفحة من النقل عن الشهاب وكذلك ص 105 و106 وفي ص 119 و121.

64) نفس المرجع ص 158.

65) الابهاج على المنهاج ج 2 ص 265 و324.

66) الابهاج على المنهاج ج 2 ص 265 و324.

بالثـاني حيث قال في بيان معنى الحال في المشتق أن يكـون التلبس بالمعنى حال النطق(67) ...إلخ).

وعند قول صاحب جمع الجوامع مسـألة : «المترادف وهو اللفظ المتعدد المتحد المعنى، واقع في الكـلام، خلافـا لثعلب وابن فارس في نفيهما وقـوعه مطلقا، قال (وما يظن مترادفـا كالإنسـان والبشر فمتبـاين بالصفة، خـلافا للإمام الـرازي لنفيه وقوعه في الأسماء الشرعية. قـال لأنه ثبت على خلاف الأصل للحـاجة إليه في النظم والسجـع مثلا وذلك منتف في كـلام الشارع، واعترض عليه المصنف كالقرافي بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع).(68) وفي شهادة الزور قال (هل يشترط في شهادة الزور لتكون من الكبائر أن يكون المشهود به بقـدر نصاب السرقة ؟ تردد فيه ابن عبد السـلام وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت فيه إلا فلسا.(69) وأكتفي بهذين النصين لأنتقل إلى الأسنوي في شرحه للمنهاج.

3) النموذج الثالث، الأسنوي وشرحه للمنهاج :

والأسنـوي(70) في شرحـه كـان ممن أخـذ وتأثـر ونقـل كثيرا عن الشهاب القرافي.

وهذه نماذج من النقول الكثيرة التي تـواترت في شرح الأسنوي بأجزائه الثلاثة.

المثال الأول في الـرخصة والعزيمـة قال (ونقل القرافي عن المحصـول أنه فسر الـرخصة بجـواز الإقدام على الفعل مـع قيام المانع، والعـزيمة بجـواز

67) المحلي على جمع الجوامع ص 215 من ج 1.

68) المحلي على جمع الجوامع ص 217 من ج 1.

69) المحلي على جمع الجوامع ج 2 ص 128.

70) الأسنوي تلميذ أبي حيـان تلميذ الشهاب وراوي بعض كتبـه وقد أشار الأسنوي نفسـه بكونه تلميذ أبي حيان في شرحه على المنهاج عدة مرات منها ما في ج 2 ص 330 وأما شرحه للمنهاج فهو مطبوع بحاشية الشيخ بخيت المطيعي في ثلاثة أجزاء.

الإقــدام مع عــدم المانع **وهــذا غلط على المحصــول فإنــه إنما فسره بالفعل**).(71)

المثـال الثاني قــال الأسنـوي : (إن الإمــام في المحصول لما قــرر جــواز التكليف بما لا يطاق، استدل عليه بوجوه، منها أن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالإيمان، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، وذلك تكليف بما لا يطاق، وذكـر نحوه في المنتخب، وهو منـاف لما ذكره هنا. قال القـرافي وهذه المسألة أغمض مسألة في أصول الفقه).(72)

المثال الثالث قال الأسنوي (المستحيل على أقسام أحدهما أن يكون لذاته، وهو المعبر عنه بالمستحيل عقلا. والثـاني أن يكون للعادة، والثالث أن يكون لطـريان مـانع كتكليف العدو المقيـد، والزمن المشي، هـذه الثلاثـة هي محل النـزاع، وممن صرح بـذلك مع وضـوحه القـرافي في شرح المحصــول وشرح التنقيح)(73) انتهى. وفي تكليف الكفـار أو عـدم تكليفهم قـال : (الثالث أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر، وذكـر الإمام في المحصول في أثناء الاستدلال ما يقتضي أن الخلاف في غير المرتد).

(ونقل القـرافي وغيره عن الملخص للقـاضي عبد الـوهـاب حكـاية إجـراء الخلاف فيه أيضـا).(74)

المثـال الـرابع قــال الأسنوي في بـاب العمـوم، (والضمير يعم، واستـدل القائلون بذلك بقوله تعالى، ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن أمره**﴾، فقالوا إنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم، ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة).(75)

المثـال الخامس قال الأسنـوي (نقل عن الشـافعـي رحمه اللـه : تـرك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال،

---

71) شرح الأسنوي ج 1 ص 130.

72) الأسنوي على المنهاج ج 1 ص 335.

73) الأسنوي على المنهاج ص

74) الأسنوي على المنهاج – ج 1 ص 375.

75) الأسنوي على المنهاج 328 ج 2.

على خلاف ما يقوله أبو حنيفة، قال الإمام - أي الرازي - وفيه نظر، لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال. ثم قال : واعلم أنه قد روي عن الشافعي أيضا أنه قال حكاية الأحوال، إذا تطرق إليه الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها استدلال).

(وقد جمع القرافي بينهما بأن قال : لاشك أن الإجمال المرجوح لا يؤثر إنما يؤثر المساوي أو الراجح)،(76) انتهى.

المثال السادس (قال إن كان الاستثناء مستغرقا، نحوله على عشرة إلا عشرة كان باطلا بالاتفاق، كما نقله الإمام والآمدي وأتباعهما لإفضائه إلى اللغو، ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة أن في صحته قولين).

قال الجلال المحلي (ويظهر أن الذين نقلوا الإجماع كالرازي والآمدي لم يظفروا بقول ابن طلحة، وظفر به القرافي. وبذلك يكون الخلاف، وليس هنالك إجماع كما قالوا. نعم قال الشيخ بخيت المطيعي إن القرافي نقل قول ابن طلحة ليس ليبين أنه لا إجماع، بل ليبين بطلان قول ابن طلحة بأنه مسبوق بالإجماع)،(77) وعلى أي حال فما يهمنا هنا هو أثر القرافي في الأسنوي وشرحه.

المثال السابع قال : (إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراده فلا يخصصه عند المصنف - أي البيضاوي - واختاره الآمدي وابن الحاجب، وقيل يخص **وهو رأي الشافعي على ما نقله عنه القرافي**، وقيل بالوقف وهو المختار في المحصول).(78) انتهى. لعل هذا المثال وحده ينبئك مقدار أثر القرافي في الشافعية حتى إنهم عنه ينقلون رأي إمامهم الشافعي في مسائل كما هنا.

---

76) الأسنوي على المنهاج ج 2 ص 366.

77) الأسنوي على المنهاج 411 من ج 2.

78) الأسنوي ج 2 ص 489.

الفقرة الثانية أثر الشهاب في أصوليي الحنابلة. ليس بين يدي من كتب الحنابلة الأصولية إلا القليل ممن جاء منهم بعد الشهاب، وما هو موجود بين يدي يدل على تأثر متأخري الحنابلة بالشهاب في أصولهم، ومنهم ابن اللحام(79) في القواعد والفوائد وفي المختصر الأصولي. والطوفي في شرح مختصر الروضة والفتوحي في شرح الكوكب المنير.

ففي القواعد والفوائد الأصولية نجد النقل عن القرافي بصفة واضحة، ولعل قيامه بجلب آراء المذاهب الأخرى في التدريس، والاعتماد على كتب أصحابها، جعله يتأثر كثيرا بغير مذهبه، في قواعده وفوائده منها، من هذا أنه قال : القاعدة السابعة الكفار مخاطبون بالإيمان إجماعا، ونقله القرافي، وبفروع الإسلام على الصحيح عن أحمد رحمه الله تعالى، وقاله الشافعي أيضا، واختاره أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي والرازي والكرخي، وجماعة من الحنفية وبعض المالكية وجمهور الأشعرية والمعتزلة)...

(وحكى بعض أصحابنا رواية أنهم غير مخاطبين بشيء من الفروع إلا الأوامر والنواهي. وقاله بعض الحنفية).

(وحكى القرافي عن الملخص للقاضي عبد الوهاب أن المرتد مكلف بالفروع قال القرافي ومربي في بعض الكتب التي لا أستحضرها الآن ص 428 أنهم مكلفون بما عدا الجهاد أما الجهاد فلا، لامتناعهم قتال أنفسهم).(80)

وفي القاعدة الثانية عشرة قال : (يجوز تحريم واحد لا بعينه كقولهم لا تكلم زيدا أو بكرا، فهو منع من أحدهما لا بعينه عند أصحابنا والشافعية، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد، قاله أبو البركات والقاضي، والكلام فيه

79) ابن اللحام هو علي بن محمد بن علي بن عباس بن شيبان البعلي ثم الدمشقي الحنبلي ولد بعد الخمس وسبعمائة تتلمذ على ابن رجب وبرع حتى صار شيخ المذهب بالشام كانت عادته ذكر مذاهب المخالفين في درسه. يظهر أنه من هنا كان اطلاعه على كتب الشهاب القرافي مات بمصر سنة 803 من مؤلفاته القواعد والفوائد الأصولية ومختصر أصول الفقه وهو معاصر للإمام الشاطبي المتوفى 790 ومع ذلك فالفرق شاسع بين الرجلين في الفكر والمنهج.

80) القواعد والفوائد الأصولية القاعدة السابعة.

كالكلام في الواجب المخير، قـاله الآمدي وتبعه ابن الحاجب **وخالف في ذلك القرافي وقال :** يصح التخيير في المأمور به، ولا يصح في المنهى، لأن القاعدة تقتضي أن النهي متعلق بمشترك حرمت أفـراده كلها، لأنه لـو دخل فرد إلى الـوجود، لـدخل في ضمنـه المشترك، فيلـزم المحضور، ولا يلـزم من إيجاب المشترك كل فرد منها حصلت في ضمنه، واستغنى عن غيره، ورتب على ذلك وبناء على قول القرافي وناقلا عنه عـدة فروع : منها إذا أسلم الكافر وتحته أكثر من أربـع نسوة فأسلمن، أو كن كتـابيات، أمسك منهن أربعـا وفارق سائرهن، وهو جار على القاعدة إذ هو تحريم بعض غير معين).(81)

وفي القاعدة 22 قال العـزيمة لغة القصـد المؤكد، وشرعـا الحكم الثابت بدليل شرعي خـلا عن معارض، ثم قال قـال الطوفي وقولنا بـدليل يتناول الواجب وتحريم الحرام وكراهة المكروه، ولهذا قال أصحابنا إن سجدة (ص) هل هي من عزائم السجود أولا، مع أن سجدات القرآن كلها عندهم ندب. ثم نقل عن الآمدي معنى العـزيمة ثم قـال : وقال القرافي العـزيمة طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مـانع شرعي، ونقل عنه بعد ذلك تفسيره لهذا التعريف ثم قال ابن اللحام قلت : وعلى قول القـرافي تختص بالواجب والمندوب والله أعلم. ونقل عنه تعريف الرخصة أيضا).(82) انتهى.

وفي القاعدة السادسة والثلاثين قال : في : للظرفية تحقيقا، كزيد في الدار أو تقديرا، كقوله تعالى : ﴿**لأصلبنكم في جذوع النخل**﴾، أو مجازا محضا كزيد ينظـر في العلم، أو يخوض في الباطل، وانكر جماعة مـن الأدباء كونها للسببية، قال بعضـهم قول الفقهاء، هي للسببيـة ولم يعرف عند أئمة اللغة. ثم قال :

وقال القرافي الصحيح ثبوته لقـوله ﷺ في النفس المومنة مائة من الإبل، وقوله ﷺ في حـديث الإسراء، رأيت امرأة عجل الله بـروحها إلى النار، لأنها

81) القواعد والفوائد الأصولية القاعدة الثانية ص 69.

82) القواعد والفوائد الأصولية ص 114.

حبست هـرة... الحديث قال قـوله فـدخلت النار فيهـا معناه بحسبهـا).(83) انتهى.

ونقل عنه نقـلا مطولا في القـاعدة 47 هل يقتضي الأمـر المطلق التكـرار فيقتضي الفور. أم أنه لا يقتضي التكرار وإذا كان كذلك فهل يقتضي الفور.

ونقل عنـه من الفـروق في الفرق بين فـرض العين وفـرض الكفايـة في القاعدة 49.(84) وهكذا نجـد ابن اللحام متـأثرا بـالشـهاب تأثـرا واضحا في قواعـده وفوائده، وكذلك نجـده ينقل عنه في مختصره الأصـولي حيث قال : (هل يشترط في الأمـر العلـو أو الاستعـلاء أولا. والعلـو دون الاستعـلاء أو عكسه، ثم قال والعلو أن يكون الطالب أعلى مرتبة قاله القرافي).(85) انتهى.

العموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع **خلافا للقرافي**).(86) انتهى. مما يـدل على إطلاعه على مـذهبه في ذلك وما جـادل به عنه كما سقناه في المناظرات.

وفي مكان آخر قال ابن اللحام (مسألة لا تقليد فيما علم كونه من الدين ضرورة... وفي الأحكام الأصولية الكلية كمعرفة الله تعالى ووحدانيته ثم قال : قال القرافي ولا في أصول الفقه)،(87) انتهى.

هكذا نسب ابن اللحام القول في عدم جواز التقليد في أصول الفقه للقرافي، ولعل في هذه النسبـة دليل على أنه كان يعتمد عليـه كثيرا ولا ينظر إلى غيره خارج المذهب، لأنه لو كان كذلك لوجد أن الشهاب مسبوق في ذلك **بصاحب المحصول**(88) الذي نص عليها في الجزء الأول من محصوله في المقدمات.

---

83) انظر القواعد والفوائد الأصولية ص 179.
84) ص 186 من القواعد والفوائد الأصولية.
85) مختصر أصول الفقه ص 97.
86) مختصر أصول الفقه ص 106.
87) مختصر الأصول ص 167 لابن اللحام.
88) مختصر الأصول لابن اللحام ص 236.

بل إننا نجد النص صراحة على تبنـي آراء القرافي من بعض الحنابلة كما حكى ذلك ابن اللحام نفسه حيث قال : (العام في الأشخاص عام في الأحوال هذا هو المعروف عند العلماء، وفي المسألة قـول آخر اختاره بعض أصحابنا أنـه يكون مطلقـا في الأحـوال وهذا القـول اختـاره القرافي. والأصبهـاني في شرحي المحصول)، انتهى النص. وهـو نص واضح في تأثر بعض أصحـاب أحمد بالشهاب، ولا يغرنك اقتران اسم الأصفهاني بالنقل عنه. أما الفتوحي في شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير.(89) فقد كان النقل فيه عن القـرافي أكثـر بكثير مـن ابن اللحـام في الآراء الأصـوليـة، بجـانب فحـول الأصوليين مالكيين وغير مالكيين.

مثلا حين كان يتكلم عن الشرط والسبب قال : قد يلتبس السبب بالشرط من حيث إن الحكم يتـوقف وجـوده على وجـودهما، وينتفي بـانتفـائهما. وبينهما فـروق ثم نقل هـــذه الفـروق عن الشهـاب القـــرافي وأشـار إليـه وتبناه).(90)

وأثناء كلامـه على الاستثناء جعل عنوانا فرعيـا فيه هكذا : (فوائد ذكرها القرافي في شرح التنقيح ثم راح ينقل عن الشهاب أكثر من صفحة).(91)

وفي مكان آخر يقول : الفتوحي (قال القرافي في شرح التنقيح قول العلماء الاستثنـاء مـن النفي إثبـات ليس على إطـلاقـه... لأنـه مختـص بما عـدا الشرط).(92) إلخ مـا نقلـه عنـه هنالـك ونقل عنه واستشهـد برأيـه كثيرا في كتابه هـذا.

ممـا يجعلنا نتأكـد أن الشهاب كـان مصدرا من المصـادر الأولية عنـد الحنابلة لا يستغنون عنه. وذلك ما نريد الوصول إليه.

---

89) طبع منذ 1953 وطبع محققا من جديد في أربعة أجزاء.

90) الفتوحي على الكوكب المنير ص 144.

91) نفس المرجع ص 344.

92) نفس المرجع ص 406.

الفقرة الثالثة من هذا الفرع :

تأثير الشهاب في أصوليي الشيعة الزيدية ونموذجنا في ذلك صاحب (إرشاد الفحول. إلى تحقيق الحق من مدارك علم الأصول)، وهو القاضي الشوكاني.(93)

وفي هذا الكتاب تأثر واضح بالشهاب وكثرة النقل عنه والأخذ بآرائه. وآراء غيره ولكن الذي يهمنا هو أثر الشهاب في الكتاب.

والإمام الشوكاني في النقل عن الشهاب يتخذ أشكالا عدة.

فتارة يجعل رأيه قولا مقابلا لأقوال الأصوليين، إما منفردا، وإما مع غيره، وإليك مثال من ذلك، فحين تحدث عن المصلحة المرسلة ونقل هنالك أقوال الأصوليين في معناها عن الخوارزمي والغزالي وابن برهان قال (وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب : منع التمسك بها مطلقا، وإليه ذهب الجمهور، الجواز مطلقا، وهو المحكى عن مالك، ونقل كلام إمام الحرمين في ذلك وأنها محكية عن الشافعية في القديم، ثم قال : (وأنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من القول بها، ومنهم القرطبي، الذي قال : ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك، وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل، وهذا لا يوجد في كتب مالك. ولا في شيء من كتب أصحابه). انتهى ما نقله عن القرطبي. (قال ابن دقيق العيد الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، لكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها. انتهى ما نقله عن ابن دقيق العيد. ثم قال الشوكاني: قال القرافي هي عند التحقيق في جميع المذاهب، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا

---

93) محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليمنى الزيدي أحد مجتهدي القرن الثالث عشر صاحب نيل الأوطار والجيش الجرار على حدائق الأزهار، وإرشاد الفحول، توفي 1255 للهجرة.

بالاعتبار.(94) فالشوكاني هنا جعل قول الشهاب قولا في المصلحة مثل أقوال علماء المذاهب الأخرى ولم يعلق عليه بشيء.

ومثل قوله : (مفهوم الحصر وهو أنواع أقواها (ما)، و(إلا)، نحو ما قام إلا زيد. وقد وقع الخلاف فيه، هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم. وبكونه منطوقا جزم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في الملخص، ورجحه القرافي في القواعد.(95) وذهب الجمهور إلى أنه يأتي من قبيل المفهوم، وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب).(96) هـ/

ففي هذا المثال أيضا جعل قول القرافي مقابلا للجمهور ورجح به ما ذهب إليه غيره قبله وإن لم يقبله، ولكنه حكاه قولا من أقوال الأصوليين. وقال حين تحدث عن لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر، من صيغ العموم، حكى الخلاف في سائر، حيث قال : (قال البعض إن كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها كما قال الجوهري تعم، وإن كانت من أسأر بمعنى أبقى فلا تعم، وقد حكى الأزهري الاتفاق على أنها مأخوذة من المعنى الثاني، وغلطوا الجوهري إلى أن قال والظاهر أنها للعموم، وإن كانت بمعنى الباقي، لأن المراد بها شمول ما دخلت عليه، سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي. ثم قال **وخالف في ذلك القرافي** وعبد الوهاب).(97) فهذا المثال نقله على أنه قول مقابل قول الجمهور، وإن لم يقل به الناقل، أي الشوكاني وذلك دليل على قوة رأي الشهاب عند الأصوليين وأثره، وهذا ما نريد الوصول إليه.

وعند كلامه على النسخ حين تحدث عن النسخ إذا وقع بعد دخول وقت المأمور به، لكن وقع نسخه قبل فعله قال : (قال سليم الرازي وابن الصباغ

94) هذه النقول نص عليها في ص 225 من إرشاد الفحول.

95) يقصد بالقواعد الفروق للقرافي.

96) إرشاد الفحول ص 170.

97) إرشاد الفحول ص 112.

إنه لا خـلاف بين أهل العلم في جوازه وجعلوا صورة الخلاف فيهـا إذا كان النسخ قبل دخول الـوقت وكذلك نقل الإجماع في هذه الصـورة ابن بـرهان، وبعض الحنابلة، والآمدي، وبه صرح إمام الحرمين في البرهان... ورغم هذه الأقـوال كلها فكأن الشـوكاني لم يطمئن إليهـا حيث أعقبها بقـوله : فقـال القرافي لم أر فيـه نقلا)، فكأنه جعل مقـابل تلك الأقوال كلها قـول الشـهاب وبأنه لا نص فيها.

وأحيانا يكون النقل عن الشهاب على أساس أنه انفرد به وأخذه عنه من جاء بعده، فيعتبره رأيا أصوليـا عليه العمل، ومثال ذلك ما جاء(98) في قوله حين تكلم عن التخصيص بالإجماع وبالعادة، فبعد أن أورد كلام الأصوليين أن التخصيص بالإجماع واقع ونقل عن الآمدي قوله أنه لا يعرف فيه خلافا جاء بـرأي القرافي بعـد ذلك فقال : (وقال القـرافي الإجماع أقوى من النص الخاص، لأن النص يحتمل نسخـه، والإجماع لا ينسخ، لأنه إنما ينعقـد بعد انقطاع الوحي).(99) هـ/ فهل معنى ذلك أن الشـوكاني حين نقل عن القرافي أن الإجماع أقوى من النص الخاص أنه مقدم على النص الخاص مطلقا عند التعارض ؟ وهل يتصور بينهما تعارض.

وقـد ينقل عنه تصحيحـا لـلاضطراب الـذي وقع فيـه الأصوليـون أو بعضهم، فينقل قول الشـهاب تصحيحا للاضطراب كأنه يجعله حكما بينهم. من ذلك قوله : (وقد اختلف كـلام أهل الأصول. فصـاحب المحصول ومن تبعه اختـار أنه إن علم جريان العـادة زمن الرسول عليه السـلام من عدم منعه عنها فيخصص بها، أي بالعادة والمخصص في الحقيقة هو تقريره ﷺ. وإن علم جريانها لم يخصص بها إلا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بـالإجماع وقـد اعتبر أن كلام الآمـدي وابن الحاجب غير منصب على هـذه الحالة فكـلامهما غير متوارد على حالـة واحدة، ولذلك ليس هنـالك تعارض

---

98) إرشاد الفحول ص 174.

99) إرشاد الفحول ص 150 و151.

بين آرائهما وقد نقل ذلك عن الزركشي الذي نص على أنهما حالتان ثم قال : وممن صرح **بأنهما حالتـان القرافي** في شرح التنقيح، وفـرق بأن العـادة السابقة على العمـوم تكون مخصصة والعادة الطـارئة بعد العموم لا يقضي بها.(100) وإن كان الشـوكاني اختـار رأي الرازي وإن لم يصرح بـه ولكن الذي يهمنا أن نقلـه لقول الشـهاب ورأيه كـان تصحيحا لما وقع فيه بعض الأصوليين من الاضطراب، ولا يغرنك أن الشوكاني قدم كلام الزركشي على القـرافي، فالزركـشي متأخـر جدا عن القـرافي فهـو آخذ منـه والقول قـول الشـهاب.

وقد يورد قـول الشـهاب على أنه رأي المذهب كله ثقـة به فيما ينقل عن مذهبه، وهذا دليل على قوة الشـهاب في المذهب من جهة وثقة غيره من اتباع المذاهب على أنه ثقة في مذهبه، ويمثله حق التمثيل، وقد يعتبر ثقة فيما ينقل ويعتمد عليـه حتى فيما ينقله عن غير مذهبه وذلك مثل مـا نص عليه حين قال : (إذا وقع الفصل في سيـاق النفي أو الشرط فإن كـان غير متعـد فهل يكـون لنفيه نفيـا لمصـدره وهـو نكرة، فيقتضي العمـوم أو لا. قـال : حكى القـرافي عن الشـافعي والمالكيـة أنه يعم وقـال : إن القاضي عبـد الوهـاب في الإفادة نص على ذلك.(101)

وكذلك ما أورده حين نقل عنه رأيه تمثيـلا لرأي المالكية في الذرائع نصا طويلا في ذلك وهو نص أورده الشـهاب في الفروق.(102)

وكذلك مـا نقله عنه حكاية لمذهب مـالك فقال : (قال القرافي مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال(103) التقليد). هـ/

---

100) إرشاد الفحول ص 151.

101) إرشاد الفحول ص 114.

102) إرشاد الفحول ص 229.

103) إرشاد الفحول ص 249.

هذا النقل من الشوكاني عن الشهاب في هـذه المسألة دليل الثقة به أكثر من غيره. وإلا فالمسألـة منصوصة عنـد ابن القصار في مقدمـة عيون(104) الأدلة.

وقد ينقل عنـه بعض آرائه الخاصة بـه والتي لم يسبقه إليهـا أحد ولم يعارضه فيها أحد كما فعل(105) في المخصص المتصل قال : (جعله الجمهور أربعة أقســام الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة والغايـة، زاد القرافي وابن الحاجب بدل البعض من الكل ثم قال : وقال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثنى عشر وحكاها عنه دون تعقيب أو اعتراض). هـ/

ولعلنا بهذه الأمثلة النماذج دللنا على أثر الشهاب في الشوكاني الأصولي وهو الشيعي الزيدي من مجتهديها نـص على ذلك غير مرة وبصراحة تامة، وإن نـوزع في ذلك ولكن بغير حـق على مـا يبـدو من قـوة علمـــه وفكـره وإطلاعه الواسع جدا.

وبهذا نختم هذا الفصل الذي نراه طال وإن كنا نرى أن ما قمنا به قليل ولكنه على كل حال تمثيل وتدليل.

---

104) وقد أوردناها سابقا في بيان أن مذهب مـالك رفض التقليد وقلنا هنالك بأن عيون الأدلة مازال مخطوطا.

105) إرشاد الفحول ص 136.



الفصل الثالث
أثر الشهاب في أصحاب القواعد وشراح كتبها وهو فرعان

الفرع الأول :

أثره في أصحاب القواعد داخل المذهب.

الفرع الثاني :

أثره في أصحاب القواعد خارج المذهب.

الفرع الأول :

أثره في أصحاب القواعد داخل المذهب :

تمهيد وبيان. إن الذي عرف من أصحاب القواعد في المذهب وخصوصا في المغرب عدة منهم من أفرد القواعد بالتأليف، ومنهم من أدمج القواعد في كتب الفروع.

فممن عرف بإفرادها بالتآليف.

أبو عبد الله البقوري تلميذ الشهاب.

المقري الكبير إمام القواعد بالمغرب أبو عبد الله محمد.

الونشريسي صاحب (إيضاح المسالك).

الزقاق صاحب المنهج المنتخب.

ميارة صاحب تكميل المنهج.

ابن غازي صاحب الكليات.

عبد الواحد الأنصاري صاحب نظم إيضاح المسالك للونشريسي.

ومن شراحها المنجور صاحب شرح المنهج المنتخب.

ميارة صاحب شرح تكميلة المنهج.

ابن صاحب المعيار الذي قيل إنه شرح قواعد أبيه.

الأمزوري صاحب شرح المنهج المنتخب بعد المنجور.

السجلماسي صاحب شرح نظم عبد الواحد الأنصاري لإيضاح المسالك.

وندخل في الذين ادمجوا قواعدهم في كتبهم الفروعية تلميذ الشهاب ابن راشد القفصي الذي أدمج كثيرا من قواعده في (المذهب) و(اللباب) وهؤلاء كلهم مالكيون مغاربة.

ومن غير المذهب هنالك السبكي صاحب الإشباه والنظائر.

الأسنوي صاحب القواعد.

العلائي صاحب القواعد.

ابن خطيب الدهشة الذي لخص قواعد الأسنوي والعلائي.
السيوطي صاحب الأشباه والنظائر.
هؤلاء شافعية.

ومن المذهب الحنفي هنالك ابن نجيم صاحب الأشباه والنظائر المعروف المشهور.

ومن الحنابلة هنالك ابن رجب صاحب القواعد وابن اللحام صاحب القواعد والفوائد الأصولية. وكل المالكية المشار إليهم وجل الشافعية يتصلون بالشهاب عن طريق السند.

أما المالكيون فقد ترجمنا لهم في السند. وبينا اتصالهم بالشهاب وفقهه وقواعده.

أما الشافعية فجلهم يتصل بالشهاب رواية ودراية.

فالسبكي والأسنوي تلميذا أبي حيان،(106) والأسنوي في شرحه للمنهاج نص على ذلك أكثر من مرة. وكذلك السبكيين : التقى والتاج.

وأبو حيان تلميذ الشهاب ومن رواة كتبه.

أما السيوطي فهو وإن كان متأخرا، إلا أنه انتهى إليه مذهب الشافعي حتى عد نفسه من مجتهديه، وهو يروي عن السبكي وينقل عنه، خاصة في الأشباه والنظائر كثيرا وينقل مباشرة عن الشهاب كما سنرى.

وبذلك سيتبين أن جلهم كما أن له سندا إلى كتب الشهاب رواية وأن له سندا إلى فقهه وقواعده دراية.

أما الحنابلة والاحناف فلم نعثر لهم على سند. وإن ثبت لنا أنهم تأثروا بالشهاب، وأخذوا بكثير من قواعده، ومطلعون على كتبه، وكل ذلك سنبرهن عليه بالأمثلة الدالة على ذلك، وبعد.

---

106) وقد سبق لنا النص على ذلك وكذلك الأسنوي نص على أن أبا حيان شيخه وقد سبق بيانه.

بعد هذا التمهيد والبيان، نعود إلى ما عنونا به هذا الفرع الأول وهو اثر الشهاب في أصحاب القواعد وشراح كتبها في المذهب، وخصوصا في المغرب فنقول :

أولهم أبو عبد الله البقوري الذي لم يكن متأثرا بشيخه الشهاب فقط، بل بلغ به التأثر أن قام بخدمة علم شيخه، فهذب فروقه ورتبها وعلق عليها ونقد بعضها وصحح. ومقدمة تهذيب الفروق تنبىء بذلك، فهو يقول فيها معترفا بالفضل لصاحبه (لما وقفت على الفروق التي لشيخنا الأجل، الإمام الأفضل، العالم العلم، شهاب الدين أبي العباس... وعلمت ما شهدت به من فضل مؤلفها وجلالة قدره. فرأيت أن ألخصه وأن أرتبه وأن أنبه على ما يظهر لي خلال ذلك في كتابه، وأن ألحق به ما يناسبه مما لم يذكره رحمه الله، فيكون هذا كالعون على فهم الفروق المذكورة وتحصيلها)(107)هـ/ فهذا نص واضح في مدى أثر الشهاب في تلميذه وسلوكه ومنهجه في التأليف مع الترتيب والتهذيب كما قال. وقد انتشر هذا التهذيب بين الناس، ونسخه طلاب العلم، وتعددت نسخه بأيدي الناس، وقد أشرنا إلى هذا في موضع سابق، وقد وصلت نسخة من ذلك إلى الإمام المنجور وكان ينقل منها في شرحه للمنهج المنتخب. وإن كان قد وقع له خلط في نسبتها للأبي وليس للبقوري. وقد تنبه لهذا الخلط قبلنا أحمد بن عبد العزيز الهلالي ونص عليه، قال الهلالي (اختلط عليه - أي المنجور - الأمر، ونسب اختصار الفروق لأبي عبد الله الأبي، وسبب هذا الخلط أن كلا من البقوري والأبي لهما أكمال المعلم. وكما يلقب الأبي بصاحب إكمال الإكمال، يلقب البقوري بصاحب إكمال الإكمال، ولذلك حين رأى النقل عن اختصار الفروق، وكان بعضهم يقول قال صاحب إكمال الإكمال في اختصار الفروق، ظن المنجور أنه الأبي، فكان ينقل من النسخة على هذا

107) مقدمة تهذيب الفروق للبقوري مخطوط خزانة القرويين.

الأساس دون الرجوع إلى مقدمتها).(108) انتهى النقل عن الهلالي بتصرف يسير.

قلت : ومن الأمثلة على هذا الخلط عند المنجور ما جاء في شرحه وهو قوله : قال أبو عبد الله الأبي في اختصار الفروق فقوله أي الشهاب ؟ إنما ألغي الغالب الذي هو صدق البر، لما قلناه من أن القلوب بيد الله يقلبها كيف شاء، فليس هذا الغالب بمعتبر أصلا كما قلناه في الذي قبله. وكلام الفقهاء، في الغالب الذي لا يطرقه مثل هذا، كجلد قزاز ودباغ... وما قاله في البينة إذا شهدت، فإن الغالب صدقها، ليس هذا من ترجيح الغالب على الأصل بل من باب العمل بالخبر).(109) هـ/

فهذا النص ليس للأبي ولكنه للبقوري صاحب الاختصار أما الأبي فليس من مؤلفاته اختصار الفروق ولا نسبه أحد له. ولذلك قال الهلالي لو تمعن لوجد نفس ذلك بعيدا عن نفس الأبي.

والمهم عندنا من هذا النص أن اختصار البقوري لفروق شيخه كان منتشرا معروفا وقع النقل عنه والأخذ بفقهه إلى عهد المنجور، وناهيك به وبشهرته وبكثرة تلاميذه والأخذين عنه، حتى قيل فيه : كان فهمه لا يقبل الخطأ. وما بين البقوري المتوفي سنة 707 والمنجور المتوفى سنة 990 ما يقرب من ثلاثة قرون، بل نجد اختصار البقوري وصل إلى الحجاز حيث نجد نسخة عند الحطاب ينقل عنها في شرحه على المختصر : (مواهب الجليل) وقد نص على النقل منها عدة مرات كما في باب اليمين، حيث قال الحطاب، قال القرافي في الفرق الثاني من قواعده في الطلاق بالقلب، وقع الخلاف في اليمين هل تنعقد بإنشاء كلام النفس وحده أو لابد من اللفظ، ثم قال قال: البقوري في مختصر القواعد، في القاعدة الثانية من قواعد الخبر، إثر هذا

---

108) انظر شرح الهلالي على خليل المسمى نور البصر ولذلك حين يجد قارىء المنجور في شرح المنهج المنتخب قوله قال أبو عبد الله الأبي في اختصار الفروق فليعلم أنه البقوري وليس الأبي.

109) انظر شرح المنهج المنتخب للمنجور ج 2 ص 58.

الكلام ما نصـه : قلت أحد القولين مبنى على ما ذكره، ومن قـال، لا يلزمه فما ذلك إلا لأنه لا إنشاء في النفس، وإنما يكون الإنشاء اللساني، إذ لو كان لترتب عليه أثـره، وذلك باطل).(110) وبهذا النقل عن البقـوري من المشرق والمغرب يظهر بوضوح مدى انتشار مختصر البقوري لفروق شيخه، نعم في العصور المتأخـرة المقاربة لعصـورنا لم نـر النقل عن البقوري وإنما طغى النقل عن الأصل مبـاشرة وهـو الفـروق، وذلك لشهـرة الأستـاذ أكثـر من التلميذ، ولأن المترجمين كانوا يشيـدون بالأصل أكثر، كما فعل ابن غازي في نص سيجيء قريبـا، وكفى بابن غـازي دليلا لما حف بـه من قرائن، ثم إن نقد ابن الشـاط للفروق وتعقيبه عليه زاده شهرة والتفت النـاس إليه، حتى إن الفـروق طبع إلى الآن طبيعتين في تونس والقـاهـرة وطبع مصورا عـدة مرات. في حين مازال تذهب الفروق للبقوري مخطوطا لم ير النور بعد،(111) ولكن النقل وقع عنه والناس تدارسوه وكفى بذلك أثرا.

هذا أثر من تأثير الشهاب بواسطة تلميذه في أصحاب القواعد ! ثم ننتقل إلى ثانيهم.

الإمام المقري لنقف معه وقفة نرى أثر الشهاب فيه، والإمام المقري شيخ الشاطبي وتلميـذ تلاميـذ الشهاب ويعتبره المالكيـة في المغرب(112) إمام في القواعد.

ومن كتبه المشهورة كتاب القواعد،(113) احتوى كما قال في مقـدمته على ألف ومأتي قاعدة، هذا الكتاب الذي نقل عنه كل من جاء بعده من أصحاب القواعد، وخصوصا في المغرب، وأحدث من الأثر ما أحدث، حتى عد صاحبه بـه إمـام القواعـد. كـان كثير النقل فيـه عن الشهاب القـرافي، ومتـأثـرا بما

110) انظر الجزء الثالث من مواهب الجليل للحطاب ج 3 ص 261.
111) ظهر أخير جزؤه الأول في سنة 1993 من مطبوعات وزارة الأوقاف بالرباط.
112) وتقصد بالمغرب ما هو أعم من المصطلح الجغرافي الآن.
113) التي انتهى من تأليفها عام 755.

استنبطه قبله من قواعد في الفروق، أحيانا يصرح بالنقل عنه، وأحيانا لايصرح. ولنأخذ أمثلة تدل على مابعدها :

1) قال المقري القاعدة السادسة عشرة : اختلف المالكية في المقدم من الأصل والغالب عند التعارض كسؤر ماعادته استعمال النجاسة إذا لم تر في أفواهها وقت شربها. والتفريق المشهور بين الماء والطعام لمقاومة حرمته للغالب المقدم عنده فيسلم الأصل.

هذه قاعدة مأخوذة من الشهاب القرافي في الفرق التاسع والمائتين الذي عقده لما اعتبر فيه الغالب، وما لم يعتبر فيه الغالب وإنما اعتبر الأصل. ولكن المقري لم يشر إلى أنه أخذها من الشهاب.

2) القاعدة الواحدة والثلاثون من قواعد المقري قال : مشوش العقل إذا أحدث عنه فرح وسرور فهو المسكر، فينجس على المشهور، ويحرم قليله ويحد به، وإلا فإن غيب العقل جملة فهو المرقد.

وإن أركبه طبقا بعد طبق، فإن أحدث مرضا فهو المحب، وإلا فهو المفسد، وقد يختلف في بعض الأشياء من أي النوعين: كالحشيش قيل مسكرة، وقيل مفسدة، وذلك بعد الغلي والتهيؤ. انتهى.

هذه القاعدة مأخوذة من القرافي في الفرق الأربعين مع أن المقري لم يشر إلى القرافي، وإن كان المقري ساق ما جزم به القرافي مساق الاحتمال، وهو أمر معارض بشبه الإجماع كما قدمناه.

3) القاعدة السادسة والثلاثون القائلة الحكم بالنجاسة مشروط باتصاف المحكوم بنجساته بالأعراض المخصصة لتماثل الأجسام، فإذا ذهبت بالكلية ارتفع الحكم.. إلى آخر القاعدة. وهي منقولة على العموم من الفروق، كما في الجزء الثاني ص 111.

4) القاعدة التاسعة والثلاثون كل ما تمحض للتعبد أو غلبت عليه شائبته، فلا يفتقر إلى النية، هذه القاعدة مأخوذة من القرافي 114 في الأمنية في إدراك الأمنية رغم أن المقري لم يعرج على ذكر مصدره.

5) القاعدة التاسعة والثلاثون :

كل ما تمحض للتعبد أو غلبت عليه شائبته فإنه يفتقر إلى النية، وما تمحض للمعقولية أو غلبت عليه شائبته فلا يفتقر إلى النية هذه القاعدة مأخوذة من القرافي(114) في الأمنية في إدراك النية، رغم أن المقري لم يعرج على ذكر مصدره.

6) وكذلك القواعد الحادية والأربعون والثانية والأربعون والثالثة والأربعون منقولة من القرافي في الأمنية(115) وكذلك.

7) القاعدة الخامسة والأربعون النية في العبادات للتميز والتقرب نص عليها القرافي(116) وقد أخذها من عز الدين كما في قواعده وأخذها المقري عن القرافي.

8) القاعدة الرابعة والخمسون اختلف المالكية في الحدث هل يرتفع عن كل عضو بالفراغ منه أم بالإكمال مأخوذة من الفروق.(117)

9) القاعدة الحادية والسبعون تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة ولا تترك لها.

قال محقق القواعد(118) (أصلها في الذخيرة). قلت وقد رددها الشهاب كثيرا في الفروق.

10) قال المقري القاعدة الحادية بعد المائة الحرج اللازم للفعل لا يسقطه كالتعرض للقتل في الجهاد لأنه قدر معه(119) هذه القاعدة مأخوذة من الفروق.(120)

---

114) توجد في كتاب الأمنية في إدراك النية في الباب الخامس المعقود لما يفتقر إلى النية الشرعية.

115) من البابين الرابع والخامس من الأمنية وهي أصلا مأخوذة من قواعد العز بن عبد السلام.

116) نص عليها في الفرق الثاني والثمانين ج 2 ص 114.

117) ج 1 ص 214.

118) ج 1 ص 326.

119) في الفرق الرابع عشر لبيان المشقة التي تسقط معها العبادة والتي لا تسقط معها العبادة.

120) في الفرق الثامن والخمسين وقد سبق لنا بيانها في اختياراته.

11) القاعدة السادسة بعد المائة قال المقري سقوط اعتبار المقصد يوجب سقوط اعتبار الوسيلة ومن ثم استشكل إمرار الأصلع للموسى على رأسه، هذه القاعدة مأخوذة من الشهاب في الفروق.(121)

12) القاعدة الحادية عشر بعد المائة من قواعد المقري، مشهور المذهبين المالكي والشافعي أن التيمم لا يرفع الحدث خلافا له(122) هذه القاعدة مأخوذة من الفروق.

13) قال المقري كل واجب أو مندوب لا تتكرر مصلحته بتكرره فهو على الكفاية وإلا فعلى الأعيان.(123)

هذه القاعدة مأخوذة من فروق الشهاب من الفرق،(124) الذي عقده للفرق بين فرض الكفاية وفرض العين، حيث قال فيه الأفعال قسمان منها ما تتكرر مصلحة بتكرره، ومنها مالا تتكرر بتكرره، فالقسم الأول شرعه صاحب الشرع على الأعيان، والقسم الثاني جعله صاحب الشرع على الكفاية.

14) وكذلك القاعدة الخامسة والثلاثون بعد المائة عند المقري مأخوذة من نفس الفرق. قال المقري القاعدة السادسة والأربعون بعد المائة قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة.

وهذه القاعدة مأخوذة من فروق القرافي ونصها عنده في الفرق الثامن والخمسين تنبيه قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة، إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار.

هذه أمثلة مما أخذه أو أخذ أصله ولم يشر إليه وأحيانا ينص على اسم القرافي صراحة كما فعل في كثير من القواعد.

---

121) الفروق الفرق الثامن والخمسين.

122) من الفرق الثاني والثمانين ص 116 من ج 2.

123) القواعد ج 2 ص 383.

124) من الفرق 13.

1 – القاعدة السادسة والثمانون.

(الأصل لا يسقط الوجوب بالنسيان

قال القرافي وأسقطه مالك في خمس نظائر).(125)

2 – وفي القاعدة الحادية والتسعين قال :

(اختلف المالكية فيمن جرى له سبب يقتضي المطالبة بالتمليك، هل يعطى حكم من ملك أو لا، وهو المعبر عنه بمن ملك أن يملك هل يعد مالكا أو لا.

قال القرافي وليس الخلاف في كل فروع هذه القاعدة ولكن في بعضها انتهى من القواعد.(126)

قلت وهذه القاعدة نص عليها القرافي في الفروق في الفرق الحادي والعشرين والمائة وهو قوله :

(الفرق بين قاعدة من ملك أن يملك هل يعد مالكا أم لا، وبين قاعدة من انعقد له سبب المطالبة بالملك هل يعد مالكا أم لا(127) وقد صرح المقري بالنقل من الشهاب فيها.

3 – قال المقري القاعدة الحادية والأربعون بعد المائة قاعدة : القرافي لا يجري القول بأن كل مجتهد مصيب في القبلة لتعارض أدلة الأحكام دون أدلة القبلة، فلا يقع الخلاف فيها بين عالمين.(128)

4 – قال المقري القاعدة الرابعة والأربعون بعد المائة قاعدة (قال القرافي كل ما أفضى إلى المطلوب فهو مطلوب، كالعروض والأطوال، والقطب، والكواكب، والنيرين.(129)

---

125) القواعد ج 1 ص 311.

126) القواعد ج 1 ص 316.

127) الفروق ج 3 ص 20.

128) القواعد ج 2 ص 389.

129) القواعد ج 2 ص 393.

5 – قال المقري في القاعدة الثانية والستين بعد المائة.

(قاعدة لا رأي في كثرة الثواب وقلته ولذلك قد يختص المرجوح أو المساوي في الظاهر بمزيد مزية.

وزعم القرافي أنهما يتبعان كثرة المصلحة، وقلتها) هـ. وهو يشير إلى ما جاء في الفرق السادس والثمانين ونص المراد منه (أعلم أن الأصل في كثرة الثواب وقلته، وكثرة العقاب وقلته أنهما يتبعان كثرة المصلحة في الفعل وقلتها). قلت وتعبير المقري بالزعم فيه دليل على اختلاف مشارب الإمامين وما يريد كل منهما الوصول إليه، أحدهما ينظر إلى الفقه بالاعتبار المصلحي الكلي، والثاني ينظر بالاعتبار الجزئي لكل حكم وجزئية، وذلك موطن الاختلاف.

6 – قال المقري في القاعدة الثالثة والستين بعد المائة.

قاعدة قال القرافي الأجر على قدر النصب إن اتحد النوع.

7 – نص المقري على أخذه القاعدة الخامسة والستين من الشهاب.

8 – ونص كذلك على أنه أخذ منه القاعدة الرابعة والتسعين بعد المائة وهي قوله قال القرافي (الأصل في البدع الكراهة).(130)

9 – وصرح كذلك بالنقل عنه في القاعدة الثالثة بعد المائتين.

10 – وأيضا في القاعدة الحادية والعشرين بعد المائتين.

هذه عشرة أمثلة أيضا مما صرح فيه المقري باسم القرافي وغير هذا كثير في الكتاب، وإني لأزعم أنه لو أجريت مقارنة بين المقري إمام القواعد في المغرب، وبين القرافي في كتابيه الذخيرة والفروق لزال كثير من إمامة المقري. من هنا نجزم بأن أثر الشهاب في المقري وقواعده كان كثيرا جدا.

130) القواعد ج 2 ص 338.

ولو سرنا نتتبع الأخذ والاقتباس من الشهاب بالنسبة للمقري لوجدنا كثيرا جدا من قواعده داخل في هذا السياق.(131)

ولكننا كما نقول دائما ندلل ولا نستقصي هذا.

ولقد أكثرت من سرد الأمثلة من قواعد المقري لسبب مهم عندي وهو أن لقواعد المقري في المتأخرين أثر بالغ جدا، فالونشريسي يقول في قواعد المقري (قواعد أبي عبد الله المقري كتاب غزير العلم كثير الفوائد لم يسبق إلى مثله) والشيخ ميارة يقول في مقدمة كتابه تكميلة المنهج، (إمام هذا الفن أبو عبد الله المقري.(132) وإذن فالاعتراف بالإمامة للمقري من أرباب الفن ثابتة مقررة ومن هنا اتخذوه إمامهم في النقل والشرح والاستشهاد.

– رابع المتأثرين بالشهاب من أصحاب القواعد –

الونشريسي في إيضاح المسالك ينقل كثيرا عن المقري، إما تلخيصا أو اقتباسا أو نقلا صريحا. وهذا ليس جديدا فقد سبق إليه الأستاذ أحمد الخطابي حيث قام بمقارنات كثيرة في ذلك وأثبت ما نقوله الآن.

ومن أجل بيان هذا الأثر الكبير نقول : إن أول قاعدة بدأ بها منقولة من المقري الذي نقلها بدوره عن الشهاب، وهي قوله (الغالب هل هو كالمحقق أولى) فهذه القاعدة التي بدأ بها أبو العباس الونشريسي كتاب (الإيضاح) هي نفس القاعدة السابعة عشرة من قواعد المقري وهي قوله.

(المشهور من مذهب مالك أن الغالب مساو للمحقق في الحكم)(133) فهذه القاعدة حتى أمثلتها من الفروع التي فسرت بها عند المقري نقلها صاحب الإيضاح.

وهي نفسها المنصوص عليها عند الشهاب في الفرقين الخامس والسبعين والمائتين والفرق التاسع والثلاثين والمائتين.

---

131) وقد قام محقق القواعد الجزءين الأولين الذين خرجا للوجود مطبوعين بكثير من هذه المقارنات، وفاته كثير مما لم يشر إليه المقري، وقد نصصت على أمثلة من ذلك.

132) مقدمة تكملة المنهج ص 4 من الطبعة الحجرية بهامش شرح المنجور.

133) الفروق ج 1 ص 241.

الذي عقده لما اعتبر فيه الغالب فيلحق به، وما اعتبر فيه النادر فلا يلحق بالغالب.(134)

والقاعدة الثانية في الإيضاح وهي قوله المعدوم شرعا هل هو كالمعدوم حسا أولا. وما نقله هنالك فروع تمثيلا لها وبيانا.

هي نفسها عند المقري(135) وهي قوله المشهور من مذهب مالك أن المعدوم شرعا كالمعوم حسا. ثم نقل نفس الأمثلة التي مثل بها المقري.

والقاعدة الثالثة من الإيضاح وهي قوله :

الموجود شرعا هل هو كالموجود حقيقة أم لا.(136)

هذه القاعدة هي القاعدة 206 عند المقري وهي قوله الموجود شرعا كالموجود حقيقة أم لا مع نفس الأمثلة التي مثل بها أبو العباس الونشريسي.

القاعدة السابعة من قواعد أبي العباس وهي قوله : (الظن هل ينقض بالشك أم لا. وعليه تغير الاجتهاد في الأواني والثياب والقبلة.

هو نفس القاعدة السادسة والعشرين والمائة عند المقري وهي قوله العلم لا ينقض بالظن، لأنه الأصل، وإنما جاز الظن عند تعذره وللمالكية في نقض الظن بالظن قولان.(137) ولعل في هذه الأمثلة التي تكاد تكون متتابعة، دليل واضح على أثر المقري في إيضاح المسالك، ومن ثم الشهاب بواسطة المقري المتأثر به والناقل عنه. وإذا كان أثر المقري واضحا في أبي العباس من النقل والتلخيص والاقتباس من قواعده. وهو أثر من أثر الشهاب بواسطة المقري، فإن أثر الشهاب مباشرة في إيضاح المسالك واضح كذلك نقلا واقتباسا، أحيانا يشير إلى ذلك، وأحيانا كثيرة لا يشير كما فعل المقري قبله.

لقاعدة العاشرة التي قال فيها.

134) الفروق ج 4 ص 105.

135) ولكن تحت رقم 109 وليس رقم 108 على ما نص عليه الأستاذ الخطابي.

136) هذه القاعدة هي القاعدة 206 عند المقري وليس 205 كما ذكر الأستاذ الخطابي.

137) القواعد ج 2 ص 372.

(كل مجتهد في الفروع الظنية مصيب أو المصيب واحد لا بعينه اختلفوا...) إلى آخر ما نقله أبو العباس تحت هذه القاعدة من (أن الشافعي حين سئل لم جاز أن يصلي المالكي خلف الشافعي وبالعكس، ولم يجز أن يصلي كل واحد من المجتهدين المختلفين في الأواني والكعبة كل واحد منهما خلف الآخر، فلم يجب، وأجاب عز الدين بن عبد السلام بجواب، ونقل جواب عز الدين، ...إلخ المنقول هنالك وهو أكثر من صفحتين، جله منقول عن الشهاب في الفروق مع أن أبا العباس الونشريسي لم ينسب الكلام في ذلك لأحد، وإنما قال : - قيل - ولكن، القائل هو القرافي.

والقاعدة(138) السادسة عشرة في الإيضاح وهي قوله (إذا تعارض الأصل والغالب هل يؤخذ بالأصل أو الغالب فيه قولان)،(139) ثم قال بعد كلام تنبيه قال القرافي هذا ليس على إطلاقه ثم نقل بتلخيص ما في الفرق 239 من الفروق.

والقاعدة التاسعة عشرة من الإيضاح، وهي قوله (من جرى له سبب يقتضي المطالبة بالتمليك، هل يعطى حكم من ملك أولا، وهو المعبر عنه بمن ملك أن يملك هل يعد مالكا أم لا).(140)

فقد صرح أثناء بيان ما يندرج تحتها من فروع بالنقل عن القرافي والقاعدة موجودة في الفروق في الفرق الواحد والعشرين بعد المائة وقد صرح به أبو العباس نفسه حين قال : في الفرق الحادي والعشرين والمائة ...إلخ.

وصرح بالنقل عنه كذلك حين كان يشرح القاعدة الرابعة والثلاثين درء المفاسد مقدم على جلب المصالح(141) وهكذا، وهو كثير في إيضاح المسالك، مما يدل ويثبت أن التأثر واضح بالمقري والقرافي مباشرة كما سيجيء، أما إذا انتقلنا إلى المتأثر الخامس بالشهاب.

---

138) إيضاح المسالك ص 154.

139) إيضاح المسالك ص 178.

140) إيضاح المسالك ص 187 سبعة وثمانون ومائة.

141) إيضاح المسالك ص 221.

الإمام الـزقاق في نظمـه المسمى المنهج المنتخب وقـد جعله قسمين الأول نظم قواعد والثـاني نظم نظائر وضوابط وقد أخذ من الشـهرة عنـد المغاربة مالم يأخـذها غيره، فتداول عليه الكثير بالشرح والتعليق والتحشيـة ما بلغ الكثرة، وكونـه كان مع أبي العباس الونشريسي متعـاصرين فقد تواردا على كثير من القواعـد المنقولة منهما عن المقري، والقـرافي، ولن أمثل الآن بأمثلة من نظم الإمـام الزقـاق لأنني سأبين عنـد الحديث عن شرح المنجور تأثـر الناظم والشارح بالشـهاب، والمقري، وإذن فلننتقل مباشرة إلى سادسـهم وهو الإمـام المنجور في شرحـه للمنهج(142) لنجـد أثـر المقري أكثـر بكثير ممـا لاحظناه عند أبي العباس، والزقاق، فشرحه يكـاد يعتمد فيه كلية على قواعد المقري، فنجده يذكر أبياتا من النظم ثم يعقبـه نثرا بقوله : قال أبو عبد الله المقـري، بحيث سار على هـذه الوتيرة في جل الشرح من بـدايته إلى نهايتـه. ماعدا إذ انتقل إلى بيان فروع القاعدة فإنه يأخذ من كتب الفروع، ومن هذه الكتب الفروعيـة أيضا الذخيرة للقرافي. فـأول النظم في القواعد بعد المقـدمة بدأه الزقاق بقوله :

هل غالب أو ما شرع قد عدم : أو ضده كما بتحقق علم :

حيث بدأ المنجور في شرحه بإيضـاح كلام الزقاق قائلا : (اشتمل كلامه على ثلاثة قواعد الأولى هل الغالب كالمحقق أم لا.

والثانية هل المعدوم شرعا كالمعدوم حسا أولا.

الثالثـة هل الموجـود شرعا كالموجـود حقيقـة أو لا). وبعـد أن حلل البيتين قـال : (وقد تلطف ابن الحاجـب وابـن شاس في التنبيـه على ذلـك بأن وضع الخلاف الـذي في سؤر ما عادتـه استعمـال النجاسة في القـسم الثالـث من المياه...إلـخ وكل هـذا كلام المقـري كما في القاعـدة السـادسة والثلاثين.

---

142) المتوفي سنة 995 خمسة وتسعين وتسعمائة أي بعد الناظم بما يناهز خمسة وثمانين عاما.

ثم حين بدأ في شرح القاعدة الأخرى من الثلاثة قال : (قال القاضي أبو عبد الله المقري قاعدة : المشهور من مذهب مالك المعدوم شرعا كالمعدوم حسا).

ثم في شرحه القاعدة الثالثة قال : (قال القاضي أبو عبد الله المقري قاعدة: (الموجود شرعا كالموجود حقيقة ثم نقل حتى الأمثلة من الفروع الداخلة تحت القاعدة كما نص عليها المقري، ثم ختم كلامه أيضا بقاعدة المقري قائلا : قال أبو عبد الله المقري قاعدة : الموجود شرعا كالموجود حقيقة وقال أيضا، قاعدة اختلف المالكية في الموجود حكما هل هو كالموجود حقيقة: ثالثها المشهور إن حالا أو كان حالا جاز انتهى(143) وعند قول صاحب المنهج (وهل لعين ذو اختلاف ينقل مغلوبه) فبعد أن حل النظم إلى نثر أعقبه بقوله : قال القاضي أبو عبد الله المقري قاعدة : استهلاك العين يسقط اعتبار الأجزاء عند مالك، والنعمان، وقال أيضا – أي المقري – المخلوط المغلوب : قال مالك، والنعمان، تنقلب عينه إلى عين الذي خالطه.(144) وهكذا دواليك، بحيث ينقل عن المقري كثيرا مما نقله المقري عن القرافي هذا تأثير أول، ثم إن المنجور لا يكتفي بالنقل عن القواعد ولكن ينقل عن الكليات للمقري.(145)

التأثير الثاني أنه ينقل عن أبي العباس الونشريسي حين لا ينقل عن أبي عبد الله المقري وفي هذا أثر من تأثير الشهاب أيضا، وهو كثير عند المنجور في شرحه كذلك، وهذه ثلاثة أمثلة من ذلك نقتصر عليها لكثرة مثلها في الشرح، ونختارها من أماكن مختلفات لتدل على مدى مثيلاتها في غير ذلك من أجزاء الكتاب، ولنبدأ بأوائل الكتاب ففي شرح قول (الزقاق العلة إذا زالت هل يزول الحكم) قال : (قال في إيضاح المسالك تنبيه لم يختلفوا إذا

---

143) شرح المنهج المنتخب للإمام المنجور ص 11 من طبعة فاس الحجرية.

144) نفس المرجع ص 14.

145) مثل ما نقله في ص 21 من شرح المنهج.

زالت العيب قيل المراد أن لا رد، كما لم يختلفوا إذا بطلت رائحة الطيب، أنه لا يباح بعد الإحرام، لأن حكم المنع قد ثبت فيه والأصل استصحابه. وليس من هذا الأصل : نكاح المحرم، والموافي لنداء الجمعة، لأن المنع فيهما لنفس الإحرام والوقت، لا لأمر آخر عدم، وانظر إذا تحمل الأب الصداق عن ابنه في مرضه، وفرعنا على أحد قولي مالك بفساد النكاح، ثم صح الأب، هل يجرى فيه من الخلاف ما في نكاح المريض إذ صح أم لا، في ذلك نظر واضطراب)،(146) انتهى. فهذا النص كله منقول من إيضاح المسالك. المثال الثاني جاء عند قول الناظم من الشرح (وفي انعقاد البيع بالخيار قولان فالصرف عليه جار). فبعد أن أوضح القاعدة ونقل لها ما يفسرها من قواعد المقري قال : (قال في إيضاح المسالك تنبيه، اتفقوا على أن ما حدث في أيام الخيار من غلة، كبيض، وتمر. ولبن، ونحو ذلك، للبائع، كما اتفقوا على الضمان منه والنفقة، وصدقة الفطر، وكذلك اتفقوا على أن لا شفعة في الخيار إلا بعد الإمضاء). هذا النص كله منقول أيضا من إيضاح المسالك مصرحا بنقله.(147) وعند قول الناظم : (هل جملة الملك فبطلان أحق)... البيتين.

بدأ الشارح شرح البيتين هكذا (أي الملك إذا دار بين أن يبطل جملة أو من وجه هل الثاني أولى، أو لا). فكانت القاعدة والشرح كلهما منقولان من الإيضاح حرفيا وبعد أن نقل ما يقرب من نصف صفحة قال : (هذا نص إيضاح المسالك. وهذه القاعدة وشرحها منصوصة في إيضاح المسالك.(148) وهكذا دواليك.

---

146) شرح المنجور ج 1 ص 13 وقد صرح الشارح بنقله وهو موجود في ص 147 من إيضاح المسالك.

147) نفس المرجع ص 77.

148) وهذه القاعدة وشرحها منصوص عليها في ص 230 من إيضاح المسالك.

وأحيانا يشرح المتن بكلام أبي العباس في الإيضاح وقواعد المقري، مازجا بينهما كما في المثال السابق، فبعد قوله هذا كلام إيضاح المسالك قال : (وقال القاضي أبو عبد الله : قاعدة الملك إذا دار بين أن يبطل بالجملة أو من وجه، فالثاني أولى لأنه أقرب إلى الأصل).

وأحيانا يتخطى المنجور الوسائط من المقري والونشريسي إلى النقل مباشرة من الشهاب القرافي، وهذا أيضا كثير،(149) كثير في الكتاب بجزأيه.(150) ثم إن نقل المنجور عن القرافي ليس من كتاب واحد، ولكن من كتب متعددة، من الذخيرة(151) ومن الأمنية(152) وهناك مثالا يغنيك عن غيره، ويدلك على مقدار تأثير القرافي في المنجور والأخذ بآرائه، فعند شرح المنجور لكلام الزقاق عند بدئه للقسم الثاني من القواعد وهو المسمى بالنظائر، بدأه بقوله :

إعطاء ما وجد حكم ما علم   أو عكسه أصل لذاك ما علم

الأبيات الثلاثة.

قال المنجور : (هذا ابتداء القسم الثاني من القواعد، وهو ما قصد به ذكر النظائر التي تدخل تحت أصل واحد من غير إشارة إلى خلاف، ولذلك ترجمه المؤلف بالفصل، أي أن إعطاء الموجود حكم المعدوم وإعطاء العدوم حكم الموجود أصل من أصول المالكية، وقاعدة من قواعدهم، كالغرر اليسير في البيع المتعذر الاحتراز منه، وكل ما يعفى عنه من النجاسات والأحداث وغيرها، ومنفوذ المقاتل، فإنه لا يرث من مات بعده، بل هو الموروث. ومن الثاني تقدير ملك الدية قبل زهوق الروح حتى تورث عنه)... إلى أن قال، (وتسمى هذه القاعدة بقاعدة التقديرات الشرعية) ثم قال المنجور (وقد تكلم

149) مثل ما في الصفحات 12 – 16 – 21 – 27 – 28 – 29 – 30.

150) مثل ما في الصفحات 31 – 40 – 41 – 44 – 48 – 51 – 53 – 55 – 59.

151) مثل ما في الصفحتين 51 – و52 من الجزء الثاني.

152) كما في ص 17.

عليها القرافي في مـواضـع من فروقه، وأوعب من الأمثلـة في كتاب الأمنية) في أحكام النية، ثم ساق قول القـرافي في الفرق الواحد والسبعين والمائة واستمر في النقل من عدة مـواضـع من الفروق والأمنية ما استغـرق حوالي صفحتين ونص على ذلك وعلى المواضع التـي نقل منهـا من الفــروق والأمنيـة،(153) وهكذا. وقـد يشرح بكلام الشهاب كلام من تقـدمه. مثل ما فعله عنـد قول المقري (ومشـهور مذهب مالك تلفيق الشـهادة في الأقوال ونفيه في الأفعال وفي القول والفعل قولان مشـهوران) إلى آخر القاعدة فبعد نقل المنجور لذلك قال ويزداد بيانا بكلام القرافي في الفرق التاسـع والستين والمائة.(154) بل وأحيانا وهو يشرح كـلام المنهج ينص على أن هذا الكلام أو هـذا النظم مأخوذ من كلام القرافي كما فعل عند قول صاحب المنهج.

ومـــا عليـــه قـــد أقـــر سنـــة
والمحـــدثـــات بـــدعـــة لكنـــه
تجب إن شملهـــــــا أدلتـــــــه
كـــالكتب والضـــد بـــدت أمثلتـــه
ولنـــدب مـــا دليلـــه قـــد عمـــة
كمـــركـب ولبســـة الأزمـــة

إلخ أبيات خمسة عشر :

قال المنجور في قـول الناظم (لكنه... تجب أن تشملها أدلته)، هذا الكلام مأخوذ من كـلام القرافي في الفرق الثاني والخمسين والمائتين بين قـاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه، وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها.

وبعـد. إذا أبـدينـا أمثلـة كـافيـة من أثـر الشـهـاب القـرافي في المقـري والـونشريسي والمنجــور ننتقل إلى شخصيتين أخـريين هما عبـد الــواحـد

153) انظر في ذلك بداية الجزء الثاني من شرح المنهج المنتخب للإمام المنجور.
154) المنجور على المنهج ج 2 ص 88.

الأنصاري وشارحه السجلماسي. أما عبد الواحد الأنصاري فقد تحدث المترجمون أن له نظما في القواعد نظم فيه (إيضاح المسالك) للونشريسي، ولكني لم أر من تحدث عن هذا الشرح للسجلماسي عليها.(155) وحين نسير مع هذا الشرح نجده منذ البداية سار على منهج بينه كما قال : في المقدمة، ينقل أبياتا من النظم ثم يعقبه مباشرة بقوله قال الونشريسي، أو قال في الإيضاح، أو قال في إيضاح المسالك هذه هي الطريقة الغالبة عليه.

وليس معنى هذا أنه مجرد ناقل لنصوص الإيضاح كما قال متواضعا، وإنما هذه الفكرة هي الغالبة وله تعقيبات ونقول عمن تقدم من فقهاء المذهب، ومنهم الشهاب القرافي في الفروق والذخيرة.

ففي قول الناظم قاعدة الأصل تقديم الغالب... بعد أن أورد السجلماسي الأبيات المراد شرحها. بدأ الشرح مباشرة بقوله (قال القرافي في الفروق اعلم أن الأصل اعتبار الغالب وتقديمه على النادر، وهو شأن الشريعة) ولم يزد على كلام القرافي شيئا، ثم نقل أبياتا من النظم تصل إلى العشرين ثم بدأها بالشرح قائلا (قال القرافي في فروقه)، وهذا يعني إلغاء الشارع الغالب قسمان : قسم يعتبر فيه النادر، وقسم يلقيان فيه معا، ثم جلب كلام القرافي مما استغرق ثلاث صفحات وكذلك فعل مباشرة بعد جلب أبيات أخرى.

ومن شرح السجلماسي عند قول الناظم فائدة (أسباب الصيام ستة...) قال (عقد الناظم في هذين البيتين معنى قول القرافي في الذخيرة وأسباب

155) لذلك أخصه في هذا التعليق بكلمة قصيرة تبين قيمته من كلام مؤلفه نفسه قال في مقدمة هذا الشرح وقفت على نظم الإمام بدر التمام الساري، وبحر العلم والأدب الجاري أبي الحسن علي ابن عبد الواحد الأنصاري إذا هو مؤلف جامع مفيد نافع، جامع بين جمع من القواعد والفوائد... غير أنه لا تكمل به الفائدة إلا بشرح يكشف عن وجه النقاب، فألهمني الله تعالى لنصوص مطابقة بما رأيت منظوما موافقة له لفظا ومعنى منطوقا ومفهوما، لا يشك رائيها... أنها التي قصد الناظم وأن العدول عنها إلى غيرها محض تعب وعنا، بل ظهر لي أن نقلها يكفي والشرح بها وحدها من داء الجهل يشفي فأخذت أضع كل قطعة منها في محلها. انتهى ما بينه من منهج. فكان السجلماسي رحمه الله لم يعلم من أن نظم عبد الواحد الأنصاري هو نفسه نظم إيضاح المسالك وقد نص مترجموه على ذلك.

وجوب الصوم ستة النذر، وقتل الخطأ، والظهار، والحث، وإخلال النسك، وظهور هلال رمضان).(156)

وأحيانا ينقل كلام الإيضاح ممزوجا بكلام القرافي الذي كان استشهد به أو تعقبه صاحب الإيضاح.(157)

وبعد صاحب الإيضاح والشهاب يجيء المقري والمنجور والزقاق كلهم نقل عنهم السجلماسي في شرحه، وقد اعتمد كثيرا على المنجور في شرحه على المنهج، بحيث ينقل عنه أحيانا الصفحة وأكثر أو ما يقارب وأحيانا يجعله حكما فيما يثار من خلاف.

وبهذه الفذلكة من السجلماسي وشرحه ونظم عبد الواحد الأنصاري نصل إلى قاعدة ازدادت اتساعا في انتشار أثر الشهاب في أصحاب القواعد قبله.

سابعهم الشيخ ميارة وتكميله للمنهج وشرحه.

وسنجد النقل عن القرافي واضحا في النظم والشرح أيضا لأنهما لشخص واحد. والنقل جار من الفروق والذخيرة أيضا. من ذلك أنه حين تكلم على الحشيشة في الشرح نقل رأي الشهاب في الحشيشة والفرق بين المسكر والمرقد والمفسد، كما نظمه بعض المتأخرين، ثم نقل بعد ذلك كلام **خليل في التوضيح**، المشير إلى أن القرافي يعتبرها من المفسدات، وأن شيخه المنوفي يعتبرها من المسكرات، وما أشار إليه القرافي وعلل به ثم قال(158) (وكلام التوضيح المتقدم مختصر من كلام الشهاب القرافي في الفرق الأربعين من قواعده. ونقله الشيخ ابن غازي في تأليفه المسمى بمذاكرة السيد أبي

156) شرح السلجماسي مصوره من مخطوط خاص ص 63.
كما في ص 94 و146 من هذا الشرح.

157) وهو مطبوع بهامش شرح المنجور.

158) تكميل المنهج مع شرحه للشيخ ميارة بهامش شرح المنجور ص 24.

إسحاق أبي يحيى في حكم الماء المنسوب لماحيا. ثم ساق رأيه في الحشيشة وتابعه فيه).

ثم قال ناقلا وقد كان شيخنا أبو عبد الله الصغير رحمه الله يحكي عن شيخه أبي عبد الله محمد العكرمي أن **ولي الله الرجراجي** أفاض الله عليهما من بركاته يا محمد **عليكم بمطالعة القواعد والفروق ولكن لا تقبل منها** إلا ما قبله ابن الشاط)،(159) انتهى.

ولعل في نقل هذا النص عن الشيخ ميارة الذي نقله متسلسلا عن شيوخ ابن غازي إلى الرجراجي وهو من شيوخ القرن السابع فيما يبدو، أنه كان يوصي بقراءة الشهاب في فروقه. لعل في هذا النص دليل على أثر الفروق في المتأخرين، ومدى حرصهم على الأخذ عنه والتأثر به، وذلك لو كان وحده لكان كافيا في الموضوع، لأن ما كان يعتقده علماؤنا في ولي الله الرجراجي كان شيئا عظيما حتى قيل عنه لو كان في زمن أبي نعيم لترجمه في الحلية.

هذا مثال أول عن تأثر الشيخ ميارة بالشهاب سقناه عنه في أول كتابه.

هذا مثال ثان نسوقه عنه في آخر كتابه هو قوله : فصل في مسائل من القضاء والشهادات.

(والحكم من قاض كنص قد ورد. قال : والإشارة بقوله : والحكم من قاض البيتين : إلى قول الشهاب القرافي في الفرق الرابع والعشرين والمائتين، ثم نقل كلام الشهاب في ذلك الفرق، ثم نقل عنه نقولا أخرى بعد يليه).(160)

وبعد إذا ظهر لنا أثر الشهاب فيمن سبق من أصحاب القواعد وشراحهم المعروفين، ننتقل الآن إلى شرح على المنهج المنتخب مجهول عند الكثيرين لحد

---

159) تأمل كلام الشيخ ميارة وما نقله من أن الذي قال عليك بفروق القرافي ولا تقبل منه إلا ما قبله ابن الشاط هو ولي الله الشيخ الرجراجي وليس أحمد باب كما صار على ألسنة الناس.

160) تكميل المنهج وشرحه ص 80 من ج 2 على هامش المنجور.

الآن فلم أر من أشار إليه حسب مبلغ علمي وهو الأمزوري في شرحه المسمى :

خواتم الذهب على المنهج المنتخب.(161)

والشارح بصريح عبارة صاحبه يكاد يكون تلخيصا من شرح المنجور ولكنه مع ذلك يتجه أحيانا إلى الأصول التي اتجه إليها المنجور نفسه، ومن هذه الأصول وهو ما يعمنا : الشهاب القرافي والونشريسي وهذه أمثلة من ذلك تنبىء عما بعدها.

1) فعند قول الناظم.

وعاب من ملك أن يملك هل هو كمالك قراف فبطل

قال الشارح الأمزوري يعني أن القرافي عاب قول الأقدمين من ملك أن يملك هل يعد مالكا أم لا. فمن قدر على شرب الخمر أو السرقة فلا يحد إجماعا، مع أن اللفظ يشمل ذلك، ومن قدر على ملك النصاب ولم يملك لا يؤدي إجماعا.(162)

2) ونقل عنه عند مناقشته هل يرتفع الحدث عن كل عضو غسل في الوضوء أو إلا بعد الإتمام، فقال : (قال القرافي : الحدث هنا هو المنع الشرعي من الصلاة ونحوها. والمنع يتعلق بالمكلف لا بالعضو، لو غسل جميع الأعضاء إلالمعة واحدة لما ارتفع المنع، فهذا القول غير معقول قال وقبله ابن راشد تلميذ الشهاب وابن الشاط).(163)

---

161) لم أستطع أن أصل إلى ترجمة له إلا ما قاله في مقدمة شرحه من أنه عبد الواحد بن محمد بن إبراهيم الأمزوري الهلالي، وأنه قال بأن سبب تأليفه أنه قرأه على والده وأنه كان يشير إلى فروع القواعد بأدنى إشارة لذلك تعلق غرضه بأن يضع عليه شرحا وأنه استشاره فأشار عليه من النقل عن المنجور قال ولم أنقل غالبا بالمعنى وربما زدت من كلام غيره يسيرا، ذلك هو منهج شرح المزوري الذي هو في جزء متوسط تحت يدي صورة من نسخة خاصة ومن كلام المؤلف يظهر أنه من أسرة علم.

162) خواتم الذهب ص 5 من مصورة لمخطوط خاص.

163) خواتم الذهب ص 5 مصورة خاصة.

3) وقد ينقل نقد المتأخرين للشهاب مثل ما نقله عن الونشريسي.

(العوض الواحد إذا قابل محصور المقدار وغير محصوره، هل يقصر عليهما، أو يكون للمعلوم وما فضل للمجهول، وإلا وقع مجانا.

وعليه : من صالح عن موضحتين(164) العمد، والخطأ، قال ابن القاسم: بينهما وقال ابن نافع: للخطأ.

قال ابن شاس في هذه المسألة، وأما على قول ابن القاسم في قسمة المأخوذ بين الموضحتين، فيكون نصف العبد. هنا في مقابلة نصف الألف. فيفسخ البيع ويرد نصف الألف... إلى آخره، قال أبو عبد الله المقري في قواعده والصواب حذف «نصف» في الموضعين كما جود اختصاره ابن الحاجب، والعجب من القرافي، مر على ما في الجواهر، ولم ينتبه إليه بابن الحاجب ولا بمن قبلهما، كاللخمي وابن بشير، **وهو دليل على أنه ربما نقل مالا تأمل**).(165)

هذا كلام صاحب الإيضاح في القرافي وقد نقله عنه المنجور، ونقله عن المنجور الأمزوري في شرحه.

4) وحين كان يشرح هل يسقط الوجود بالنسيان قال : (قال القرافي في الذخيرة نظاير الأجل أن الواجب لا يسقط بالنسيان).(166)

5) وحين تكلم عن قاعدة الفتوى وقاعدة الحكم نقل جل الفرق الرابع والعشرين والمائتين وهو فرق يتعلق بقاعدة الفتوى وقاعدة الحكم(167) وهكذا.

بهذا نكون قد دللنا فيما نحسب على مقدار أثر الشهاب في أصحاب القواعد وشروحها. في المذهب لننتقل إلى أثره في أصحاب القواعد خارج المذهب.

---

164) الموضحة اسم لنوع من الشج يحدثه الضرب أو السقوط أو ما يشبه ذلك.

165) هذا كله نقله في خواتم الذهب عن الونشريسي مبينا خطأ القرافي ونقده له في أنه ربما نقل دون أن يتأمل.

166) خواتم الذهب، ص 58 مصورة من مخطوط خاص.

167) خواتم الذهب، ص 72 مصورة خاصة.

الفرع الثاني :

أثر الشهاب في أصحاب القواعد خارج المذهب :

كالسبكي، وابن خطيب الدهشة، والعلائي، والأسنوي، والسيوطي وسأخصص فقرة للسبكي. ثم فقرة خاصة للأسنوي والعلائي وابن خطيب الدهشة، وسبب جمعهم في فقرة واحدة أنهم اجتمعوا ثلاثتهم في كتاب واحد، ذلك أن الأسنوي ألف كتابا خاصا في القواعد، والعلائي ألف كتابا خاصا في القواعد ثم جاء ابن خطيب الدهشة فاختصر الكتابين معا في كتاب واحد سماه : المختصر من قواعد الأسنوي والعلائي، وعليه معولي، أما السبكي فإن مرجعنا فيه هو كتاب الإشباه والنظائر.(168)

وإذا كان تاج الدين هذا بين في مقدمة كتابه أنه اقتفى أثر الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وابن المرحل(169) وابن الوكيل.(170)

فإذا كان السبكي نص على اقتفاء أثر هؤلاء باعتبارهم من مذهبه، والتعصب يظهر في لحن الخطاب، لأن أول كلامه في بيان مزية القواعد، كان منقولا عن الشهاب وإن لم يشر إليه.

وهاك كلامه لتعارضه مع كلام الشهاب في أول الفروق : قال السبكي في مقدمة كتابه :

(حق على طالب التحقيق ومن يتشوف إلى المقام الأعلى في التصور والتصديق، أن يحكم **قواعد الأحكام، ليرجع إليها عند الغموض،** وينهض بعبء الاجتهاد أتم نهوض، ثم يؤكدها بالاستكثار من حفظ الفروع لترسخ في الذهن ...أما **استخراج القوى وبذل المجهود في الاقتصار على حفظ الفروع من غير معرفة أصولها، ونظم الجزئيات بدون فهم مأخذها،** فلا يرضاه لنفسه ذو نفس أبية ولا حامله من أهل العلم بالكلية(171) هـ/

---

168) وهو مطبوع أخيرا في جزأين.

169) محمد بن عمر بن بكر المعروف بابن المرحل.

170) ابن الوكيل توفي 716 ست عشر وسبعمائة.

171) الأشباه والنظائر للسبكي، ج 1 ص 10.

هـذا كلام السبكي فخـذه وعارضـه بكلام الشهـاب القائل فيـه في مقدمـة الفـروق القسم الثـاني أي من الأصـول : (قواعد كليـة فقهية جليلة كثيرة العدد، عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع مالا يحصى... **وهذه القواعـد مهمة في الفقه، وبقدر الإحـاطة بها يعظم قـدر الفقيه... ومن جعل يخرج الفـروع على المنـاسبات الجزئيـة دون القـواعـد الكلية، تنـاقضت عليـه الفـروع واختلفت، واحتـاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى... ومن ضبط الفقه بقواعد**، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، **واتحد عنده ما تنـاقض عند غيره**(172) انتهى من مقدمة الفـروق. وإذا قارنت كـلام السبكي بما في الإحكام للقـرافي كان ذلك أكثـر وضوحا حيث نلمح فحوى النصين واحـدا وإن اختلفت ألفاظهما. ومع هذا فهنالك النص الصريح بـالنقل عن الشهاب ممـا يدل على اطلاعـه على كتبه. وخصوصـا الفروق، قـال السبكي (قاعـدة اشتهر عن المالكية سـد الذرائع **وزعم القرافي** أن كل أحـد يقول بها ولا خصـوصية للمالكيـة إلا من حيث زيادتهم فيها) قال: فإن من الـذرائع ما اعتبر إجماعا، كحفر الآبـار في طرق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهـم، وعند من يعلم حاله أنـه يسب الله عند سب أوثانه. وملغى إجماعا كزراعـة العنب فإنها لا تمنع خشية الخمر، وما يختلف فيه كبيوع الآجال).(173)

هذا مـا نقله عنه. والشهـاب القرافي ذكـر ذلك في الفروق(174) وذكره في شرح التنقيح.(175)

وإذا كان ابن السبكي انتقد الشهاب في نسبة القـول بالذرائع للشافعية، وقال : (إنه أطلـق هـذه القاعـدة على أعـم منها حيـث قال : إن الشافعيـة

172) مقدمة الفروق، ص 2 هذا وما في كلام القرافي، الأحكام ص 77 أكثر وضوحا مما في الفروق.

173) الأشباه والنظائر للسبكي ج 1 ص 119.

174) في الجزء الثالث، ص 266.

175) في باب الأدلة المختلف فيها.

لا يقولون بشيء من ذلك)،(176) فليس هذا هو المهم عندنا الآن، وإنما المهم هو إثبات أن السبكي قرأ كتب الشهاب وتأثر بها ونقل عنها.

ونجد أحيانا النص على القرافي وعلى اسم الفروق صراحة عند التاج السبكي مثل ما جاء عنده وهو يتكلم على قاعدة الفرض أفضل من النفل. حيث قال : (واعلم أن للقرافي في الفروق كلاما على هذه القاعدة يقبل المؤاخذة. ثم راح يقرر كلام الشهاب ويبين مؤاخدته عليه)،(177) وفي الجزء الثاني من الأشباه قال التاج :

(مسألة يجوز أن يحرم واحد مبهم من أشياء معينة، خلافا للمعتزلة، وهي كالواجب المخير، خلافا وحجاجا، غير أن الأمر المخير يتعلق بمفهوم أحدها، والخصوصيات بمتعلق التخير، ولا يلزم من إيجاب القدر المشترك إيجاب الخصوصيات، والنهي المشترك يلزم منه تحريم الخصوصيات، إذ بحل واحد يلزم وقوع المحذور، **هذا شيء ذكره القرافي** وقد حكيته عنه في شرح المختصر، وقد أخذه من قولهم إن النهي عن النوع يستلزم النهي عن كل أفراده، إذ في كل فرد المنهي، مثلا لا تزن فلا شيء من الزنا بحلال وإلا لصدق أنه زنا والأمر على هذا الوجه).(178) هذا كلام السبكي، وقد نقل عن الشهاب هنالك من الآراء ما يقارب الصفحتين، ممزوجا بتعليل غيره، في ذلك.

بل وقد ثبت لنا من نصوص التاج السبكي نفسه في إشباهه أن عظماء الشافعية بعد الشهاب كانوا متأثرين بآرائه ينقلونها إلى مذهب الشافعي، من ذلك ما نقله، تحت عنوان : (القول في أحكام تقارب في الزمان أسبابها، فبعد أن بين أن منها الأسباب الفعلية بأسرها... والتعاليق اللغوية، وبأنها أسباب إلى أن قال : غير أن هنا شيئا وجدته في كلام الذي كان يقال إنه

---

176) الأشباه والنظائر نفس المكان.

177) الأشباه والنظائر لابن السبكي، ج 1 ص 188.

178) الأشباه والنظائر.

شافعي زماننا الشيخ شمس الدين بن عدلان رحمه الله، **ولعله من كلام القرافي أخذه**، وأنا لا أسلم ذلك).(179) فهذا النص من التاج السبكي يظهر بجلاء، كيف أن عظماء الشافعية كانوا متأثرين بآراء الشهاب المالكي، حتى إنه قد تجرهم إلى القول بما لا يسلم لهم في مذهبهم كما قال السبكي. وذلك ما نريد الوصول إليه. وبعد :

لعل هذه الأمثلة كافية في بيان أثر الشهاب في التاج السبكي تلميذ أبي حيان الذي هو تلميذ الشهاب، لننتقل إلى الأسنوي والعلائي وابن خطيب الدهشة ومرجعنا في ذلك كما قلنا هو (اختصار من قواعد الأسنوي والعلائي)(180) لابن خطيب الدهشة.

ففي هذا المختصر نجد النقل عن الشهاب القرافي وأثره فيهم، منصوصا وغير منصوص، وسأكتفي بمثالين أو ثلاثة من المنصوص التي وقع التصريح فيه بالنقل عن الشهاب القرافي. واعتبار قوله رأيا ينقل ويناقش في قواعد الشافعية.

المثال الأول(181) قوله : (لفظ الذكور وهو الذي يمتاز عن الإناث بعلامة، كالمسلمين وفعلوا ونحو ذلك، لا يدخل فيه الإناث.

قال ومن فروعها مسألة الواعظ المعروفة وهي أن واعظا كان يعظ، فطلب من الحاضرين شيئا فلم يعطوه، فقال طلقتكم ثلاثا وتبين أن زوجته كانت من الحاضرين فوقع النقاش هل تطلق عليه أم لا.

قال ابن خطيب الدهشة بعد كلام، وإيضاح : (الصواب في المسألة أن يقال : إذا قال الشخص مثلا والله لا كلمت أولاد زيد فله أحوال.

(أحدها أن لا يقصد شيئا معينا، فلا إشكال في حنثه في الجميع لأن اللفظ يدل على الجميع بالوضع فلم يحتج إلى قصده).

---

179) الأشباه والنظائر للسبكي، ج 2 ص 58.

180) وهو مطبوع أخيرا في جزأين.

181) اختصار من قواعد الأسنوي والعلائي، ج 2 ص.

(الثـاني أن يقصد إخـراج بعضـهم، ويقصــد من ذلك إثبات البـاقي أولا يقصـد شيئـا، فلا إشكـال في عــدم الحنث بـالمخرج لأنـه خصص يمينـه بالبعض.

(الثالث أن يقصد بعض الأفـراد ويسكت عما عداه، فهذا محل الالتباس. والحق فيه الحنث بـالجميع أيضا. لأن دلالـة اللفظ عليه موجـودة، غير أنه أكد بعض الأفراد بقصده، فاجتمع على البعض المنوى، قصده ودلالة اللفظ. ووجد في غير المنوى دلالة اللفظ فقط، وهـي كافية لما ذكرناه)هـ/.

هذا كـلامه مختصرا قليـلا ثم قال بعـده مباشرة (وهذا الذي ذكـرته قد **أجاب به القرافي بعينه**).

فهذا المثال يدلك دلالة واضحة على أن ترجيح الرأي في المذهب الشافعي في هذه المســألة كـان اعتمادا على الأخذ بقاعـدة من قـواعد الشـهـاب القرافي المالكي.

وهذا لو كان وحده لكان كافيـا في مدى أثر الشـهاب في مذهب الشافعي وقواعده، ومـدى إطلاع الشافعية على كتب الشـهـاب ودراستها والنقل عنها، لأن كلام ابن خطيب الـدهشة وسيـاقه، دالان على شـهرة الشـهـاب عندهم، فهو حين قال وهــذا الذي أجاب به القرافي بعينـه، فإنه كان يخاطب من هم على دراية بالقـرافي وعلمه، وإلا كان قولـه وهذا الذي أجاب بـه القرافي عبثا لأنه يخبرهم بمجهـول عندهم، وهـذا لا يصح، فثبت أن الشـهاب كـان رأيه كأنه استناد إلى رأي أحد علماء المذهب الشافعي وفقهائه.

والمثال الثاني قوله : (مسألة، مساواة الشيء كقولنا استوى زيد وعمرو أو تماثلا، أو هو كهو ونحو ذلك وما يصرف منه، إن كان معه قرينة تشعر بإرادة شيء معين حملناهـا عليه، وإن لم تقم قرينـة على ذلك، فهل يدل على التســاوي من جميع الوجـوه المكنـة، أو يدل على البعض؟، فيـه مذهبـان، **حكاهما القرافي** وبنى عليهما النفي كقولنا لا يستويان، فإن قلنا مقتضـاهما

في الإثبات هـو المساواة من كل وجـه، فلا يسـتـوي، ليس بعام، لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية).(182) هـ/ النص.

المثال الثالث قال (مسألة : الاستثناء المستغرق بـاطل بالاتفاق، لإفضائه إلى اللغو ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة في صحته قولين).(183)

قلت وهذا النقل عن الشهـاب عن ابن طلحة أخذ حيزا وافـرا من النقاش في مذهب مالك وفي غيره، وأشار إليـه أصحاب الفروع والأصول، وذلك على أسـاس أن ما نقل عن ابن طلحـة هل يعتبر نقضـا للإجماع الـذي أدعى في المسألة، وعلى هذا الأساس، حكاه القـرافي. فيكون القرافي قد اطلع على ما لم يطلع عليه غيره من عـدم وجود الإجماع المحكي في المسألـة، أم إن قول ابن طلحة أشـار إليه الشهاب على سبيل الإنكـار، لأنه مسبوق بـالإجماع؟ وهو رأي آخر في المسألة وقد أشـار إلى شيء من هذا الخلاف ابن غازي في (شفاء الغليل) كما سيجيء في فصل أثر الشهاب في الفروع قريبا إن شاء الله.

فهذه أمثلـة ثلاثـة دالة على أثـر الشهاب في قـواعد الأسنـوي والعلائي ومختصرهما ابن خطيب الدهشة نكتفي بها لننتقل إلى السيوطي في إشباهه ونظائره.

ولن نطيـل الوقـوف معــه كثيرا، لأن السيـوطي كان جماعــة للكتب والآراء في شتى المذاهــب، حتى ادعي عليــه من البعــض أنـه كـان مجرد مخلص لكتب غيره ولا رأي له، بينما رفعـه البعض ورفع نفســه إلى مرتبة الاجتـهاد.

فمـن هـذا الوجـه كان على اطـلاع على آراء من سبقــه داخـل مـذهبه وخـارج مــذهـبـه واختصـر كتـبا من مذهبـه وخـارج مـذهبــه، هـذا وجه للتأثـر.

---

182) اختصار من قواعد الأسنوي والعلائي، ج 2 ص 551.

183) اختصار من قواعد الأسنوي والعلائي، ج 2 ص 471.

ووجـه آخر هـو أن السيوطي كـان كثير النقل عن السبكي في أشباهـه ونظائره ينقل الصفحـة والصفحتين أحيانـا ويشـير إلى ذلك في الغالب. وإذا ثبت أثر الشـهاب في التاج السبكي فهو ثابت في الناقل عنه.

ووجه آخر أن السيـوطي له سند في الرواية والـدراية إلى السبكيين التاج وأبيه، وهما تلميـذا أبي حيان تلميذ الشـهاب. وفـوق هذا كله فقـد ثبت لنا تأثر السيوطي بالشـهاب أصولا وفروعا. ونعني بالأصـول في مصطلحنا ما هـو أعم من مصطلح الأصول عنـد الأصوليين بل هـو يشمل ذلك ويشمل القـواعد الكليـة المؤدي كثير منهـا إلى القطع بـدل الظن الذي هـو غـالب في الأصول المعروفة عند أربابه.

فقد نقل عنه مبـاشرة ونقل عنه بالواسطة. وأخذ عنـه الكثير من القواعد ونسبها إلى نفسه دون إشـارة إلى الشـهاب.

أما أخذه عنه بواسطة، فمثل قوله : (ينقض قضاء القاضي إذا خالف نصـا أو إجماعا أو قياسـا جليا قال القرافي أو خالف القواعد الكلية نقله السبكي في فتاويه).(184)هـ/ .

فهذا مثال على نقله عن الشـهاب بالواسطة.

وفيه دليـل آخر متمم لما سبق وهـو أن نقض قضاء القاضي إذا خـالف القواعد، نسبه السبكي وهو تلميذ تلاميذ الشـهاب إلى الشـهاب ولـم ينسبه إلى غيره.

أما الأخـذ عنه مباشرة فمنـه ما لم ينص عليـه السيوطي، بل سكت عن مصدره فيه، وهو كثير جدا، ومنه ما نص أنه نقله عن الشـهاب.

فمن أمثلـة مـا لم ينص عليـه وهو كثير قـولـه : (قاعـدة المشقة تجلب التيسـير فقال المشقـة على قسمين مشقة لا تنفك عن العبادة غالبـا، كمشقة البرد في الوضـوء والغسل، ومشقة الصـوم في الحر وطول النهـار، ومشقة

---

184) الأشباه والنظائر، ص 117.

السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحدود... فلا أثر لهذه في إسقاط العبادات).(185)

(وأما المشقة التي تنفك عنها العبادة غالبا فعلى مراتب.

الأولى مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس، والأطراف، ومنافع الأعضاء، فهي موجبة للتخفيف والترخيص، لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين، أولى من تعرضها للفوات في عبادة أو عبادات يفوت بها أمثالها).

(الثانية مشقة خفيفة لا وقع لها كوجع أصبع وأدنى صداع في الرأس فهذه لا أثر لها).

ومتوسطة بين هاتين المرتبتين، فما دنا من المرتبة العليا أوجب التخفيف، أو من الدنيا لم يوجبه كحمى خفيف... وما تردد في إلحاقه بأيهما اختلف فيه) انتهى كلام السيوطي، ثم خذ هذا النص للسيوطي وقارنه بالفرق الذي قال فيه الشهاب (الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها.

وتحرير الفرق بينهما أن المشقة قسمان.

أحدهما لا تنفك عنه العبادة كالوضوء والغسل في البرد والصوم في النهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك، فهذا القسم لا يوجب تخفيفا في العبادة لأنه قرر معها.

وثانيها المشقة التي تنفك العبادة عنها، وهي ثلاثة أنواع.

نوع في الرتبة العليا كالخوف على النفوس والأعضاء والمنافع فيوجب التخفيف، لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة، فلو حصلنا هذه العبادة بثوابها لذهب أمثال هذه العبادة.

---

185) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 89.

ونوع في المرتبة الدنيا كأدنى وجع في أصبع، فتحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة، وخفة المشقة.

النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين، فما قرب من العليا أوجب التخفيف، وما قرب من الدنيا لم يوجبه، وما توسط يختلف فيه). انتهى الغرض من كلام الشهاب.

فهذان النصان اللذان وضعتهما بجنب بعضهما وإن كان فيهما طول ينطقان بوضوح عن نقل السيوطي من الشهاب تقسيما وأمثلة وأحكاما، مع أن السيوطي لم يشر إلى القرافي.

وهذا كما قلت، كثير في الأشباه والنظائر.

ومن ذلك مباحثه الطويلة في النية في مقدمة الأشباه، والنظائر فكثير منها ومن أبوابها منقول إما حرفيا، وإما بالمعنى من الشهاب في كتابه (الأمنية في إدراك النية)، و(الذخيرة)، مع إضافات اقتضاها إبراز قواعد مذهبه الشافعي فيها، ولكنه لم يشر إطلاقا إلى كتاب الشهاب إلا أنه رغم عدم إشارته له، فالسيوطي ثبت قطعا أنه اطلع على كتاب الأمنية للشهاب وقرأه وانتفع به ونقل منه، في مؤلفاته الأخرى منها كتابه (منتهى الآمال في شرح حديث الأعمال) فقد نص فيه على كتاب الشهاب ونقل عنه كثيرا حتى إنه أحيانا ينقل الصفحة وأكثر مع الإشارة لقوله قال القرافي في كتاب الأمنية مثلا قال في منتهى الآمال : (قال القرافي في كتاب الأمنية في إدراك النية إنما قال عليه الصلاة والسلام: «الأعمال بالنيات»، ولم يقل الأفعال بالنيات، لأن عمل معناه فعل فعلا له شرف وظهور، وفعل لمطلق الأثر. لذلك قال الله تعالى : ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بعاد**﴾ ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل...**﴾ قال وإذا تقرر ذلك حسن حينئذ أن يقال الأعمال بالنيات)(186) هـ/ وقد نقل عنه في هذا المكان ما يقرب من صفحة كاملة وفي صفحة 84

186) منتهى الآمال في شرح حديث الأعمال، ص 69.

في الـوجه الـرابع والخمسين من كتـاب السيوطـي نقل عن الشـهاب فصـلا كاملا من كتـاب الأمنية ونص على ذلك وقد استغرق النقـل ثلاث صفحات تقريبا.

وقوله : (قال القرافي في الأمنيـة : النية قسمان فعلية موجـودة وحكمية معدومة...).(187) إلخ.

ثم إن بحثـه في النية في مقـدمة الأشباه والنظـائر حتى في منهجـه يكاد يكون نفس المنهج الذي اتبعه الشهاب في كتابيه الأمنية ومقدمة الذخيرة.

مع فارقين في التقـديم والتأخير من جهة، وبناء الفروع على القـواعد من مذهب الشافعي، بدل فروع المذهب المالكي. عند الشهاب من جهة ثانية، أما الأحكام العامة فهي هي، فمثلا تجد المنهج عند الشهاب حقيقة النية، وحكمة النية. ومحل النية، واعتبار النية شرعا، وما يفتقر إلى النية، في شروط النية. في أقسـام النيـة، إلى آخـره. تجد ذلك نفسه تقـريبـا مع فـارق في التقـديم والتأخير. أما القـواعد العامـة في البحث تكاد تكـون واحدة في البحثين. ومع ذلك فإن السيوطي لم يشر إطلاقا كما قلنا إلى النقل عن الشهاب والتأثر به في الأشباه والنظائـر. وبعد. فهذه فذلكة موجزة عن أثر الشهاب في أصحاب القواعـد داخـل المذهب وخارجـه وخصـوصـا الشـافعية منهـم تكـون نموذجا واضحا في أثـر الشهاب فيمـن بعـده في هذا الفـن من فنون العلم والله المستعان.

---

187) منتهى الآمال في شرح حديث الأعمال، ص 140.

الفصل الرابع

النقل لفقه الشهاب عند متأخري المذهب
أو أثره في المذهب في الفروع

أبدأ القول في هذا الفصل بعد حمد الله بأن هذا فصل بدأ فيه من الحيرة والتردد ما لم يكن في غيره - رغم أن كل بحث حول الشهاب يدعو إلى ذلك - لتشعب الأمر فيه أكثر من غيره. ذلك أن العنوان يقتضي أن الكلام سيكون عن المتأخرين جملة وتفصيلا. وهذا عمل تنوء به جماعات، لا جماعة واحدة، فضلا عن فرد وبضاعته من العلم كبضاعة أخوة يوسف لدى خازن العزيز.

كانت الحيرة والتردد في كيفية الجمع بين الوفاء بما في العنوان، وبين عدم إمكانية الحصر لأصحاب الفروع المتأثرين بالشهاب نقلا وأخذا فكان لابد إذن من محاولة الجمع بين الأمرين فوقع الاختيار أو إن شئنا قلنا الاضطرار باتخاذ نماذج من متأخري المذهب كان لهم أثر في تلاميذه بعدهم وكانت كتبهم مدار بحث وشرح وتعليق، ولكن هذه النماذج أيضا كثيرة جدا، فإذا حل هذا المشكل جاء مشكل آخر لو فرضنا أننا اخترنا من هذه النماذج نموذج خليل بن إسحاق وحده فإن مختصره وحده، تعدت شروحه المعروفة أسماؤها السبعين، وإذن فقد وقعنا فيما منه حاولنا الفرار. وأخيرا استقر الرأي على أن أحاول إعطاء نماذج من هؤلاء المتأثرين، مراعيا في ذلك أن تكون هذه النماذج ممن أحدث أثرا في فقه مالك وكان بهم الاقتداء، وأصحابها يتمتعون بالثقة والاحترام العلمي، والاطلاع الواسع على المذهب،

فظهـــر لـــي أن من هـــؤلاء وأوائلهـــم تلاميـــذ مدرستـــه المباشـــرين وعلى رأس هـؤلاء.

ابن راشد القفصي والفـاكهاني ممـا كان نمـوذجا لفقـه أستاذهما. وإذا انتقلنا من هذين المثالين من التلاميـذ المباشرين فسنجد أثر الشـهاب واضـحا في إمام عصره ابن عرفـة التونسي. جبل العلم، وابن عرفـة انتشر تلاميذه في البلاد شرقا وغربا فانتشر بانتشارهم فقه الشـهاب، وهذا هو النموذج الثالث ثم إننا نجـد أصحاب الطبقات يقولون إن المشـدالي رحل إلى الشرق في آخر القـرن السـابع، وأخـذ الفقه عن تـلاميـذ ابن الحاجب كما قـال مترجموه، وأحدث من الأثـر بعد رجوعـه ما أحدث، حتى كانت لـه طريقة خـاصة في النظر الفقهي.

ومن جملـة تلاميذ ابن الحاجـب بل زعيمهم كان الشـهـاب القرافي، وإذا سرنا قليـلا مع الزمن فسنجد من هذه النماذج المتألقـة التي التفتت إلى فقه الشـهاب أخذا بآرائه وترجيحاته خليل بن إسحاق الجندي.

وبعد خليل كانت نماذج كثيرة من شراحـه ونقلة فقه الشـهاب على رأس هؤلاء النماذج.

الإمام المواق.

وثانيهما ابن غازي في شفاء الغليل.

وثالثهم الإمام الحطاب.

وإذا تـوجهنـا وجهة أخـرى حـول رسـالة ابن أبي زيـد وهي تـزاحم مختصر خليل في الشـهرة عند المغاربـة وإن الفت قبله، فسنجد هنالك نماذج من شراحها ممن احتفل بفقه الشـهاب. وعلى رأس ذلك أربعة نماذج كان بها الاقتداء ولها الاحترام هم ابن ناجي.

والشيخ زروق.

والتتائي أبو عبد الله.

وكسوس.

هكذا بدا لي أن أشير في بيان أثر فقه الشهاب في المذهب، ممثلا لكل واحد بأمثلة تدل على هذا الاحتفال والنقل، قد تطول وقد تقصر حسب الإمكان.

1) ابن راشد القفصي والنقل عن الشهاب أما إن ابن راشد كان أهلا للاقتداء والأخذ بقوله، فيكفي دليلا علية ما قاله عنه ابن عرفة يوم موته منكتا على ابن عبد السلام الربعي وابن الحباب، (لولا ابن راشد لما عرف هؤلاء **السراق** من أين يبدأون ولا أين ينتهون في شرحيهما لابن الحاجب فبه اقتديا ومنه سرقا).(188) وكفى بهذه الشهادة من الإمام ابن عرفة رحمه الله.

أما إنه كان متأثرا بشيخه وينقل عنه فهذا أمر لا يحتاج إلى جهد كبير لأن ذلك شأن التلاميذ مع شيوخهم العظام، وهو كان يومن بشيخه الشهاب بأنه من العظماء وكفى دليلا على ذلك قوله ثم رحلت إلى القاهرة إلى شيخ المالكية في وقته، فقيد الأشكال والأقران، نسيج وحده وقمر سعده، الشهاب القرافي كان مبرزا على الأقران محرزا قصب السبق جامعا للفنون.(189) هـ/.

هذه الشهادة كافية في أن يكون قدوته ويأخذ برأيه فيما أشكل من مسائل. ولكن مما يؤسف له أننا لم نستطع أن نحصل على كثير من مؤلفاته كالفائق في معرفة الأحكام والوثائق)، وقد كان في سبعة أسفار من القالب الكبير كما قال عنه صاحبه، و(الشهاب الثاقب في شرح ابن الحاجب)، وحتى (المذهب في ضبط مسائل المذهب)، الذي كان في ستة أسفار فلم يصلنا منه إلا أوله، ولم يصلنا كاملا فيما نعلم إلا (لباب اللباب)(190) ولذلك فالمعروف أن لا ينشط للنص فيه على أقوال أصحاب المذهب ومنهم شيخه وأستاذه الشهاب. إلا نادرا وبما يحتمله مختصر من المختصرات.

---

188) تقدم النص على ذلك في ترجمته في فعل التلاميذ، ويكفي فيه قوله عن نفسه وقد أجازني الشهاب القرافي بالامامة في الفقه وفي أصول الفقه.

189) مضى هذا النص ومصدره.

190) وهو كتاب مختصر في جزء متوسط الحجم مطبوع بتونس منذ مدة طويلة.

ومع ذلك فقد وجـدناه ينقل في هـذا المختصر عن أستاذه ويستشهـد به ففي باب الأيمان والنذور في القاعدة العاشرة فيما إذا عزم على ترك ما حلف أنه يفعله هل يكون بمنزلة ترك فعله أولا قال : (ولم أر في ذلك نصا إلا ما حكاه ابن الحاجب في القائل لامرأته إن لم أتزوج عليك فأنت علي كظهر أمي، قال إنما يكون مظاهرا بالإياس أو العزيمة. ثم قال :

وأفتى شيخنا شهـاب الدين القـرافي رحمه الله فيمن قال لامـرأته إن لم أفعل كذا فأنت طالق وعزم على أن لا يفعله أنه يحنث هـ. وهذا المثال وحده كاف في إثبات التأثر والنقل عن الشهاب من طرف تلميذه يدلنا على هذا أنهم كانوا لايحفلون بالنقل إلا عـن العظماء المقتدى بهم وإلا فلا يعتدون بأقوال المجهـولين خذ مثـلا على ذلك ما جـاء في (المذهب في ضبط قـواعد المذهب) للمـؤلف نفسه فيما نقلـه عن الباجي من أن المسجـد شرط في الجمعة قـال (وهو موضع اتفاق. عند الباجي قال، وما ذكره الصالحي من عدم الشرط لا يعتد بـه، لأنه مجهـول، فبقي الاتفاق على حـاله وليس التشهير فقط)،(191) فـالطعن في الصالحي بـالجهـالة وأنـه لا يتغير بقـوله الاتفـاق، وينتقل إلى التشهير دليل على عدم الاقتداء به والأخذ بأقواله. وحين أخذ ابن راشد بقول أستاذه دليل التأثر والاقتداء، ثم هذا النقل استمر عليه ابن راشد ولم يرجع عنه إلى آخر عمره فقـد سبق له أن ذكره في المذهب(192) بنص ما ذكره فيما بعد في اللباب هنا.

وقد فشا النقل عن ابن راشد سواء من كتابه المذهب أو اللباب وإن كان اللبـاب أخـذ النصيب الأكبر في ذلك، فنجـد النقل عن ابن راشـد في مـواهب الجليل للحطـاب مثلا، وهـذا كثير وقد مثلت بـالحطاب لأنـه من رواة كتب الشهاب وفقهه، ومع ذلك أحيانا كثيرة ينقل عن ابن راشد ويفضله في النقل

191) اللباب لابن راشد ص 61.

192) المذهب في ضبط قواعد المذهب ص 261 من نسخة الزاوية الحمزية.

على أستاذه وهذا له اعتباره في الأثر والتأثر. وأحيانا يكتفي بالنقل عن التلميذ رغم أن الأستاذ له نفس النقل، فمن أمثلة نقل الحطاب عن لباب ابن راشد، قوله عند التحدث عن مكاتبة العبد (والكتابة الحالة تسمى القطاعة قاله ابن راشد في اللباب).(193) انتهى وهذا أيضا كثير لا نطيل به ونقل عنه في تحرير الكلام في مسائل الالتزام في الفصل الأول من الخاتمة في المسألة الثامنة (إذا أسقطت المرأة عن زوجها نفقة المستقبل هل يلزمها ذلك لأن سبب وجوبها قد وجد أولا يلزمها لأنها لم تجب بعد، في ذلك قولان حكاهما ابن راشد القفصي).

ومن مواهب الجليل أيضا : (قال ابن راشد وكان شيخنا القرافي يحكي قول صاحب الجواهر عن أشهب وجوب الفاتحة في صلاة الجنازة ويقول إنه يفعله)،(194) وفي كتاب الصلاة من شفاء الغليل لابن غازي عند قول خليل وسجد إن انحرف عن القبلة : أي إن انحرف عن القبلة استقبل وسلم وسجد بعد السلام وإن لم يفارق الموضع ولا طال الطول المذكور، فالشرط راجع للسجود لا للتشهد، فالسجود يجب لمجرد الانحراف، بخلاف إعادة التشهد، هذا هو المساعد للنصوص، فقد قال اللخمي إن ذكره وهو بموضعه استقبل القبلة وسلم ولم يكن عليه أن يكبر، وتبعه مأمومه في القيام وفي الرجوع بعد الاستقلال... هذا هو الآتي على رواية ابن القاسم حيث جعل فيها السجود بعديا والجلوس معتدا به حسبما أشار إليه سند بن عنان **وقبله القرافي وتلميذه ابن راشد القفصي** والمصنف في التوضيح)،(195) وفي الحطاب نصوص تبين نقل خليل في توضيحه عن ابن راشد منها مثلا ما

193) الحطاب مواهب الجليل، ج 1 ص 347.

194) مواهب الجليل، ج 2 ص 215.

195) ابن غازي في شفاء الغليل مصورة من مخطوط خاص دون ترقيم عند قول خليل وسجد إن انحرف عن القبلة من كتاب الصلاة.

جاء في التوضيح (ابن راشد يلزم على هذا أن لا تمكن من النكاح إن ادعته وأنكرها لأنها معترفة أنها ذات زوج).(196)

وهذا ابن ناجي في شرحه على الرسالة ينقل عن ابن راشد كما في قوله : (ولو حكم القاضي بالصوم بشهادة واحد لم يسع أحد مخالفته، لأن حكمه وافق الاجتهاد، قاله ابن راشد)،(197) وغير ذلك كثر أيضا.

ونجد النقل عنه عند شراح الرسالة من المتأخرين مثل أبي عبد الله التتائي في (تنوير المقالة) المتوفى سنة 942(198) ففي الجزء الثاني مثلا عند قول أبي محمد بن أبي زيد فصل في غسل الميت قال الشارح (لم يذكر المؤلف هنا حكم غسله وذكر في آخر الكتاب سنيته، واختلف في وجوبه وسنيته على قولين مشهورين وحكاهما صاحب المختصر وأطلق في الوجوب، كابن الحاجب، وعبد الوهاب، وابن محرز، وابن عبد البر، **وصاحب الذخيرة وصحح ابن راشد في** كتابه المذهب، وابن فرحون في شرحه لابن الحاجب، بأن الوجوب كفاية).(199) انتهى.

2) وإذا انتقلنا من هذا التلميذ إلى تلميذ آخر هو الفاكهاني(200) فسنجد النقل عنه وخصوصا عند شراح الرسالة وهو من شراحها من الكثرة الكاثرة لأن شراح الرسالة كزروق وابن ناجي وغيرهما لا تخلو صفحة واحدة من صفحات شروحهما دون النقل عن الفاكهاني الذي هو تلميذ الشهاب ومع ذلك فلنعط هذا المثال، لما بحث فيه، قال ابن ناجي (قال الشيخ شهاب الدين القرافي في كتابه الانتقاد(201) في الاعتقاد : من اعتقد أن هاروت وماروت

196) مواهب الجليل، ج 1 ص 534.

197) ابن ناجي شرح الرسالة، ص 290 ج 1 وكما في الصفحات 216 و250.

198) وهو غير التتائي أبي الحسن المتقدم عليه بأزمان.

199) تنوير المقالة، ج 2 ص 524 رغم أن محقق الكتاب اعتقد أن ابن راشد القفصي هو ابن رشد فقال وصحح ابن رشد في كتاب المذهب مع أن ابن رشد ليس له كتاب المذهب وعلق في الهامش بقوله وفي نسخة ابن راشد.

200) تنوير المقالة للتتائي ابن عبد الله، ج 1 ص 606.

201) مضت ترجمته في السند.

بالهند يعذبان على خطيئاتهما فهو كافر، بل رسل الله وخاصته، يجب تعظيمهم، ومن لم يعتقد ذلك وجب إراقة دمه، وقبله الفاكهاني وهو الحق).(202) انتهى.

ونقلنا قبل هذا مثلا آخر حين التحدث عن منهج الشهاب وتأثر الفاكهاني به لكني لم أستطع الحصول على أحد مؤلفاته ولم أنقل ما نقلته إلا بواسطة. هذه آثار مدرسة الشهاب المباشرة في المذهب وتبعا لذلك أثر الشهاب بواسطتهم.

إذا انتقلنا من تلاميذ الشهاب إلى من بعدهم فسنجد على رأس ذلك.

3) الإمام ابن عرفه رحمه الله، والإمام ابن عرفة اشتهر بطريقته الخاصة بالتدريس التي تعتمد على التنظير ومناقشة الأنظار المختلفة والاختيار بينها حسبما يرى من أدلتها. وقالوا إنه أخذ طريقته هذه عن ابن عبد السلام التونسي، واشتهر من جهة أخرى بالتحقيق فيما أسماه تعريف (ماهيات الحقائق) فأخرج تلك الحدود في أبواب الفقه فاشتهرت به واشتهر بها، حيث خصها بعض تلاميذه بالشرح والبسط ومنهم الرصاع المعروف المشهور.

ويظهر لي من خلال التتبع أن أثر الشهاب في ابن عرفة لم يكن غائبا سواء من حيث طريقته في التدريس، أو من حيث ما قام به من تحقيق الماهيات الفقهية، أو من حيث النقل والأخذ. وإن كتب الشهاب كانت ضمن خزانة ابن عرفة ومصادره في فقهه وحدوده. وإن ما نسب إليه من أنه تأثر بطريقة شيخه ابن عبد السلام لم تكن وحدها السبب فيما انتهجه في بحثه وتدريسه. وقد أوضحنا شيئا من هذا بما نقلناه عن الشيخ الفاضل ابن عاشور حيث تحدث عما امتاز به الشهاب القرافي من المقارنة بين القواعد والتحقيق بين المعاني وضبطها مما تأثر به الفقهاء بعده وزادوا في الضبط والتحقيق. واستنباط القواعد والتأليف فيها، بحيث انضم إلى ذلك العمل عمل

202) أورد ابن ناجي اسم الكتاب في الجزء الأول باسم الإنقاد دون (تاء) وهنا أورده بالتاء الانتقاد.

آخر هو ضبط المعاني الفرعية الفقهية من تحرير الماهيات الفقهية بما قام به ابن عرفة فيما بعد، ففي هذا استشفاف لما يربط علاقة طريقة ابن عرفة بالشهاب فيما ابتكره، فهل لذلك رابط يؤيد ما نقول ؟ ذلك ما نشير إليه مؤيدا بما نص عليه المؤرخون للفقه والفقهاء، من أن ابن عرفة حج وكانت القاهرة وجهته في طريقه، وأنه أخذ هنالك عن مشارقة وأخذوا عنه، وأن مدرسة الشهاب كانت مازالت قائمة في فقه مالك في مصر، تلاميذها المباشرون كانوا مازالوا على قيد الحياة. هذه واحدة.

وثانيهما أن كلمته التي قالها في ابن راشد بلديه ومعاصره حين حضر جنازته مع ابن عبد السلام الربعي، وابن الحباب، فكان مما قاله عنهما وعن ابن راشد أنه لولا ابن راشد لما عرف هؤلاء السراق من **أين يبدأون** ولا إلى أين ينتهون في شرحيهما لابن الحاجب فبه اقتديا...

هذا الكلام يفيد بوضوح أن الشيخ ابن عرفة اطلع على شرح ابن راشد على ابن الحاجب واطلع على شرحي الآخرين.

وابن راشد كان آخذا بطريقة شيخه في التقعيد والنظر العقلي والضبط والتحرير. واستخراج الماهيات الفقهية. هذه الثانية.

وثالثتهم أن المؤرخين نصوا على أن فقهاء بجاية في القرن السابع كانت لهم طريقتهم في التدريس مأخوذا بها في عامة مراكز الدراسة الفقهية في عامة الأقطار المغربية وهذه الطريقة تتمثل في عدولهم عن طريقة المدونة إلى طريقة النظر التي دونها ابن الحاجب في مختصره الفقهي، وأن الذي جلب هذه الطريقة ومختصر ابن الحاجب والتزم تدريسه هو ناصر **الدين المشدالي الزواوي**. وقالوا إنه أخذ طريقة ابن الحاجب هذه في رحلة إلى الشرق حيث تعلمها على **يد تلاميذ ابن الحاجب**).(203)

---

203) ابن ناجي شرح الرسالة، ج 2 ص 249.

ومعلـوم أن من جملـــة تـلاميـذ ابن الحاجب، الشهـــاب القـرافي بمصر والمشدالي رحل إلى مصر عند تلاميـذ ابن الحاجب والمشدالي مالكي والشهاب زعيم مذهب مالك، وخلف مـدرسة هي امتداد إلى حد مـا مع زيادة تجديد لمدرسة ابن الحاجب.

ثم أن الشهـاب كما أوضحنا غير مـرة أنه امتـاز بالتحقيق في الماهيـات الفقهية والمقارنة بين المعاني والأنظار وضبطها وتحريرها، مما استلفت نظر الفقهاء بعده إليه فاقتدوا به، وعمدوا إلى زيادة الضبط والتحرير والتدقيق في المصطلحات واستنباط القواعد... وإذن فأثـر منهج وطريقة ابن عبد السلام في ابن عرفة لم يكن وحـده، ولا كان منقطعا عن مؤثـرات أخرى فيما نرى واستنتجنا ذلك مؤيدا بشواهد التاريخ، هذا من حيث المنهج.

ثم إن ابن عرفـة رحمه الله تتلمذ مباشرة على كتب الشهـاب وأخذ منها ونقل، وسلم وتعقب، خصوصا من الفروق والذخيرة، بل وحتى من غيرهما وهذه أمثلة تؤيد ذلك الاقتداء والتأثر بالمسائل من فقه الشهاب.

المثـال الأول سبق أن نقلنا قـول ابن عرفـة في حد المطلقـة رجعيا ومـا اعترض به على تعريف ابن الحاجب بأنه قاصر، وكـان من جملة ما قاله في ذلك قـول ابن الحاجب (رد المعتـدة عن طلاق ابتـداء غير خلع بعد دخـول ووطء جائز قبوله). (يبطل طـرده بتزويج من صح رجعتهـا بعد انقضـاء عدتها إلا أن المشتق محكـوم عليه لابه انتهى كلام ابن عـرفة) ونقلنا هنالك قول الحطـاب في مواهب الجليل قول ابن عـرفة (أن المعتدة مشتـق محكوم عليـه لا بـه يشير بـذلك إلى مـا ذكـره القـرافي من التفصيل بين أن يكـون الوصف محكومـا به حقيقة في حال التلبس بالتعلق فقط أو يكـون محكوما عليه فيكون حقيقة في الأحوال الثلاثة) انتهى ولعلنا نتذكر حين تحدثنا عن اختيارات الشهاب الأصـولية أننا تحدثنا عن رأيه في المشتق وبينـا ما أخذه رأيه من نقاش خصوصا مع السبكيين.

2) وفي مواهب الجليل أيضا قاعدة قال القرافي في الفرق الثاني والستين بعد المائتين... وبعد نقله قال : (ونقل ابن عرفة في هذا الباب كلام القرافي برمته ولم يزد عليه(204) فحين يستدل ابن عرفة برأيه وينقله ويحتج به مأخوذا من كتب الشهاب الأصولية يكون لاشك مطلعا عليها ناقلا منها. والنقل لا يكون إلا ممن كان به تأثر واقتداء.

3) المثال الثالث وهو أصرح من هذا ما جاء في شرح الحطاب وقد قدمناه سابقا في نقض قضاء القاضي إذا خالف القواعد وقد صرح ابن عرفة بالنقل عن قواعد القرافي وهي فروقه. ونقل عنه ملخص قوله في الفرق الثامن والسبعين.(205)

4) وفي باب الحج من المختصر عند الكلام على الأجير والأجرة وما يقع الاتفاق عليه عند قول خليل (كتمتع بقران أو عكسه أو هما بإفراد).

قال الحطاب هذه أربع صور ثم نقل عن القرافي قوله لو استأجر ليتمتع بفرق لم يجزه) ونقل عنه (ومن استأجر أن يتمتع فافرد فلا يجزئه عند القرافي) قال الحطاب : (وقال ابن عرفة : قول القرافي إن أفرد أو قرن من شرط تمتعه لم يجزه، كمن حج عن عمرة. لا أعرفه) انتهى كلام ابن عرفة ناقلا عن القرافي ومتعقبا له، لكن الحطاب قال إن قول القرافي لم ينفرد به وإنما هو موجود في الطراز.(206) وإن عدم معرفة ابن عرفة له لا يدل على عدم وجوده.

وفي تعريف الشهادة قال الحطاب (قال ابن عبد السلام ولا حاجة لتعريف حقيقتها واعترضه ابن عرفة بأن هذا مناف لقول القرافي).(207) ...إلخ.

---

204) انظر ومضات فكر للشيخ الفاضل ابن عاشور، ص 348.

205) مواهب الجليل للحطاب، ج 4 ص 59.

206) مواهب الجليل للحطاب، ج 6 ص 96.

207) مواهب الجليل، ج 1 ص 556.

رابــع النمـــاذج : وإذا انتقلنـا إلى ذروة الـــمذهــب وسنــامه في عصره، ونعــني بـــذلـك خليـل بـــن إسحــاق فسنجـــده اعتـمــد الشهـــاب وأخذ بأقـواله ســـواء في شـــرحـــه لجامـع الأمهـــات لابـن الحاجـــب المعـروف (بالتوضيـح) أو في (مختــصره) الفقهــي وهــذه أمثلـة مـن ذلـك تـدلـك على ما بعدهــا.

المثال الأول قال التتائي في تنـوير المقالـة (واختلـف في الخف المغصوب أي هل يمسح عليه أولا، فقال ابن عطاء الله : لا يصح المسح عليه.

وقال القرافي: يمسح، وذكـرهما صاحب المختصر ترددا)(208) ومصطلح خليل في قولـه تردد أن المتقدمين لا نص لهم في ذلك، أو تـردد المتأخرين في النقل، أي اختلافهم في العزو للمذهب كما أوضحه الحطاب.

ولا شك أن أحدهما هو قول القرافي أخذه منه صاحب المختصر كما نص الناقل على ذلك.

المثال الثـاني قال في التـوضيح بعد أن ذكر أن الإمـام ينوي الإمـامة في الجمعـة، والخـــوف، والاستخلاف، وتحصيـل فضيلـة الجماعـة مـا نصه (ولم أر من أضـــاف الجمع إلا المتأخـــرين كـــالمصنف يعنـي ابن الحاجب والقرافي(209) انتهى وفي التوضيح عند الكلام على أركان صلاة الجنازة قال : (فـالمشهـور أنها لا تستحب قراءة الفـاتحة، والشـــاذ استحبـابها وحكى في الجواهر عن اشهب وجوبها بعد الأولى، قـال ابن راشد وكان شيخنا القرافي يحكيه ويقول، إنه يفعله).(210) انتهى.

وفي الجزء الثالث من الحطاب عند الكلام على الطواف هل يجوز من وراء زمزم وفي سقائف المسجـد أو لا قال : (قال القرافي (قال سند وخرج بعض المتأخرين المنع من وراء زمزم على منع أشهب في السقائف والفرق أن زمزم

208) مواهب الجليل، ج 6 ص 151.

209) تنوير المقالة للتتائي أبي عبد الله ج 1 ص 599.

210) بواسطة مواهب الجليل للحطاب، ج 1 ص 123.

في بعض الجهات عارض في طريق الطائفين، فلا يؤثر كالمقام، أو حفر في المطاف، عزا في التوضيح هذا الفرق للقرافي).(211) اتنهى.

قال الحطاب أيضا (قال في التوضيح قال مالك في العتبية، وإذا شرطت عليه عمرة في المحرم فحاضت قبلها لا يحبس على هذا كريها ولا يوضع من الكراء شيء قال في الذخيرة لأن المقصود الحج(212) انتهى.

وفي الحطاب (التنبه الثاني قال في التوضيح عن القرافي لا يجتمع مع البيع عقود ستة : الجعالة، والصرف، والمساقاة، والشركة، والنكاح، والقراض لتضاد أحكامها وأحكام البيع).(213) ...الخ.

وكما نقل عنه في التوضيح وأخذ بأقواله نقل عنه في المختصر وأخذ بأقواله وقواعده، وقد نبه شراحه على ذلك في مواطن عديدة، منها ما سقناه في المثال الأول، ومنها ما قاله الحطاب عند شرحه لقوله المختصر (وإن رعف قبلها ودام أخر لآخر الاختياري وصلى) قال الحطاب شرحا لذلك ما نصه (لما ذكر المصنف أن من شروط الصلاة طهارة الخبث، وكان الرعاف منافيا لذلك، وله أحكام تخصه تتعلق بالصلاة، شرع يبينها في هذا الفصل، وتبع المصنف في ذلك صاحب الجواهر والقرافي في ذخيرته وهو حس(214) انتهى.

ويقصد الحطاب بمتابعة خليل للقرافي متابعته له في منهجه في التأليف، وخالف ابن الحاجب الذي تكلم عن الرعاف في آخر فصل إنزال النجاسة. وعند قول خليل (أو خشى تلوث مسجد)(215) قال الحطاب (يشير به إلى ما قاله سند، ونقله عنه القرافي في ذخيرته) ثم ساق كلام القرافي.(216)

---

211) نفس المرجع، والمكان.

212) نفس المرجع، ج 3 ص 81.

213) نفس المرجع، ج 4 ص 313.

214) نفس المرجع، ج 1 ص 470.

215) مع شرح الحطاب، ج 1 ص 475.

216) ص 477 من نفس المكان.

وفي باب الحج، قال الحطاب في مواهبه : (يعني أن سبب وجوب الحج الاستطاعة، وأفرادها أي الاستطاعة عن شروط الحج، وعدم عطفها عليها، وإدخال الباء الدالة على السببية عليها، يدل على أنه أراد ما ذكرناه، أي أنها من شروط الوجوب، وهكذا قال القرافي في الذخيرة(217) ثم ساق كلام القرافي في الذخيرة بنصه.

بل إن شراح خليل كان ينقل بعضهم عن البعض رأي الشهاب مثلا عند قول خليل (وقراءة عند موته كتجمير الدار وبعده على قبره، فقد نقل الحطاب عن أبي الفرات شارح خليل عن القرافي (الذي يتجه أنه يحصل لهم بركة القراءة).(218)

أما إذا وصلنا إلى القرن العاشر فسنجد نماذج لكثرة النقل والأخذ بأقوال الشهاب عند أصحاب الشروح والحواشي كثيرة وعلى رأس هؤلاء نماذج أراها دالة على ما بعدها.

أولها الإمام المواق(219) ولنا منه مصدران.

أولهما شرحه لخليل، والذي نرجع إليه هو الصغير المطبوع.

وثانيهما سنن المهتدين وهو مطبوع ولو وصلنا كتابه الذي ألفه في القواعد لربما رأينا أكثر مما نرى من الأثر.

وثاني هذه النماذج ابن غازي ومصدرنا شفاء للغليل.

وثالث النماذج الإمام الحطاب في مواهب الجليل في شرح خليل.

ورابعهم الهلالي فيما له من نور البصر على خليل.

أما إذا وجهنا وجهتنا حول الرسالة وشراحها وهي المزاحمة لخليل فسنجد النقل عن الشهاب لا يقل عنه عن شراح المختصر، وسأدلل على ذلك بنماذج أراها أيضا دالة على ما بعدها وسأحصرها فيما يلي :

217) مواهب الجليل، ج 2 ص 491.

218) نفس المرجع، ج 2 ص 283.

219) وقد مضت ترجمته في السند.

- ابن ناجـي في شرحـه على الرسالـة.
- وزروق فـي شرحـه علـى الرسالـة.
- والتتائي أبو عبد الله في تنوير المقالة.
- وكسوس في شرحـه على الرســالة وسنسير على هــذا فنقول خــامس النماذج الإمام المواق ونقله عن الشهاب.

نماذج من أمثلـة النقل عن الشـهاب في كتــابه التــاج والإكليل، وقبل ذلك لنجعل في اعتبارنا أمــرين.

الأمــر الأول أننــا أثبتنــا في بــاب السنــد أن الإمــام المواق من رواة فقــه الشهــاب بسنــده الــذي ذكرنــاه، وإذن فما نورده من أمثلـة هو تأكيـد لما أثبتناه هنــاك.

والأمر الثــاني أن المواق شديـد الاختصار في تــاجه وقـد نص على ذلك، ونتيجة لـلاختصار فـإنه ألـزم نفسه كما قال في مقـدمة تــاجه بــأنه (أراد استخراج نصوص يقابل بها مسائل مختصر خليل، يستعان بهذه النصوص على فهمه، وتكون شــاهدة على نقله، والتخير من النصوص مــا يكون أقرب للفهم، وأوجــز في اللفــظ ولا أزيـد على مــا شهر إلا لأمــر مــا. أو يكــون مضاهيا له في الشهرة(220) انتهى.

معنى هذا الكلام كما نفهمه عنه أن مــا ينقله الإمام المواق هو عن علماء المذهب وعمده. وإذا نقل عن الشهــاب فهو في نظره منهم، لأنــه ينقل تأكيدا لـرأي خليل وتقويـة لما ذهب إليه، ثم إن مــا ينقله هــو القول المشهــور في المذهب، أو يضاهي المشهور، وتبعا لذلك إذا نقل عن الشهاب فهو يعتبره في هذه المرتبة، وبعد هذا التوضيح نسير على بــركة الله في إعطاء أمثلة تفيد ما ألمحنا إليه.

---

220) مقدمة التاج والإكليل، بهامش الحطاب.

ولنبادر إلى القول بأن النقل عن الشهاب في التاج لم يختص بباب دون باب، ولا بجزء دون جزء، وإنما هو عام في الكتاب كله كما كان فيمن سبقه من النماذج، فإذا فتحنا كتاب الطهارة، وهو أول باب نجد النقل عن الشهاب، وذلك عند قوله : (معنى رفع الحدث، استباحة كل فعل، كان الحدث مانعا منه، ثم قال : (انظر الفرق التاسع والخمسين من قواعد القرافي(221) والإحالة على الشهاب هنا إحالة اعتراض من الشهاب على قول الفقهاء ينوي المتوضىء رفع الحدث مع أنه تقرر في المعقولات أن رفع الواقع محال. وما علل به الشهاب ذلك وانفرد به ونقله عنه من جاء بعده.

ثانيا قال المواق عند قول خليل في نفس الباب (وكره ماء مستعمل في حدث وفي غيره تردد). قال المواق، (نقل القرافي إن كان المتوضىء بالماء مجددا فالماء طهور، بخلاف ما إذا كان محدثا).(222)

وفي مكان من النجاسات قال : (انظر قد يتفق أن يوجد في البيضة نقطة دم. الذخيرة - أي جاء في الذخيرة - بمقتضى مراعاة السفح في الدم لا تكون هذه البيضة نجسة وقد وقع في هذا بحث وما ظهر غيره.(223)

وعند قول خليل (وصفراء وبلغم ومرارة مباح). قال المواق، (القرافي المعدة عندنا طاهرة لعلة الحياة وكذلك البلغم والصفراء مرارة ما يؤكل لحمه.(224)

فهذا النقل عن القرافي يصحح به ما ذهب إليه خليل ويسنده كما قال في المقدمة.

وعند قول خليل (وكطين مطر). قال المواق (انظر الفرق التاسع والثلاثين والمائتين من قواعد شهاب الدين، ذكر نظائر لطين المطر قدم الشرع فيها النادر على الغالب رحمة للعباد قال - أي القرافي -، وقد غفل عن هذا قوم

---

221) التاج والإكليل، ج 1 ص 43 بهامش مواهب الجليل.

222) نفس الباب والمرجع.

223) نفس المرجع، ج 1 ص 93.

224) نفس المرجع، والمكان.

فدخل عليهم الوسواس وهم يعتقدون أنهم على قاعدة شرعية وهو الحكم بالغالب، وهذا كما قالوا، ولكن الشرع ألغى هذا، فمن راعى الغالب في جميع المسائل خالف الإجماع)...(225) هذا كله كلام الشهاب نقله آخذا به، وما أريد أن استطرد أكثر من هذا لأن غرضنا هو إثبات أثر الشهاب في صاحب التاج. لننتقل إلى المصدر الثاني للإمام المواق الذي أكثر فيه النقل عن الشهاب مستدلا بقوله محتجا به. بانيا له على منهج خاص (سنن المهتدين).(226)

في هذا الكتاب نجد الشهاب حاضرا، وقواعده من جملة ما استدل به فيه. من ذلك رأي الشهاب في مبرة أهل الذمة والفرق بينها وبين المودة. قائلا (وانظر أيضا من هذا المعنى مبرة أهل الذمة، خاف العلماء أن يظن أنها مما لا ينبغي فصرحوا بأنها من قبيل الجائز. وعقد لها القرافي فرقا بينها وبين المودة وأن المبرة مباحة بخلاف المودة).(227) انتهى.

وهذا رأي استدل به وأخذه عنه على أنه حكم مسلم ودليل سليم.

وذهب إلى القول بأن الشرع يحتاط لفعل المندوبات كما يحتاط لفعل الواجبات واستدل على ذلك بقول الشهاب (ولأن القائل بالشرعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم كتعارض البينتين).(228)

وفي قوله لجواز التقليد وسؤال من وجد من العلماء على اختلاف مذاهبهم استدل على رأيه بكلام الشهاب قائلا : (قال القرافي انعقد الإجماع

---

225) نفس المرجع، ص 151.

226) هو كتاب معروف عند الخاصة، وخصوصا في المغرب الذي طبع فيه طبعة فاسية حجرية عام أربعة عشر وثلاثمائة وألف، واسمه الكامل سنن المهتدين في مقامات الدين. وهو قائم على أساس بيان المقامات الثلاثة المذكورة في الآية : ﴿**فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات**﴾ مبينا مقامات ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكيف يقوم المرء بذلك ومتى والبدعة وكيفية محاربتها فكأنه أراد ما أراده الشاطبي من الاعتصام، ولكن بمنهج خاص به وأكثر فيه من النقل عن الشاطبي أيضا.

227) سنن المهتدين، ص.

228) سنن المهتدين، ص 11.

على أن من أسلم فلـه أن يقلد من شـاء من العلماء ونص حتى على الكتـاب الذي أخذ منه ذلك وهو شرح التنقيح).(229)

وفي بيان من تجوز له الفتوى استدل برأي الشهاب على ما أراد، وهو ما نص عليه في الفرق الواحد والستين والمائة، القائل فيه لا يحل لأحد أن يفتي لأحد بالطلاق حتى يعلم العرف الذي عليه بلد المستفتي حيث نقل جل ذلك الفرق آخذا به.

ونقل في نفس المكان كثيرا من فقه الشهاب الذي أودعه كتاب الإحكام في الفرق بين الفتـاوي والأحكام. مستدلا بفقهـه ومثل ما نص عليـه في الفرق التاسع والستين والمائتين حيث بين ما يباح من إكرام الناس كالقيام للأكابر والملوك وأولي الرفعـة مما سبـق لنا نقلـه في غير هذا المكان محتجا بكـلامه آخـذا بـه. (230)

وحين تكلم عن ضبط المصالح العامة استـدل بكلام الشهاب في الفروق والذخيرة وهو قول الشهاب قاعدة ضبط المصالح العامة واجب، ولا تنضبط إلا بتعظيم الأئمـة في نفوس الـرعيـة ومهما أهينـوا تعذرت المصلحـة).(231) انتهى وهو كـلام أخذه مسلما. وهـذا أيضا مـوجود في هـذا الكتاب بشكل جدي وجيد وذلك دليل أثر الشهاب بفقهـه في فقه هذا الإمام. ومن جملة ما استدل بـه في كتابـه فتوى الشهاب التي نقلهـا عن شيخه عـز الدين والتي مـؤداهـا أنه إذا كـان تـرك القيـام للأكـابـر ومن في وضعيتهم يـؤدي إلى التباغض والتقاطع فينبغي أن يفعل دفعا لهذا المحذور(232) انتهى.

وفي هـذا الكتاب كثير من الفتـاوي المبنيـة على المصلحة ولكن لا نجـزم بأنها من أثر الشهاب مباشرة أو هو من أثر الشاطبي الذي أكثر النقل عنه. وعلى أي حال فقد أثبتنا تأثر الشاطبي بالشهاب.

---

229) سنن المهتدين، ص 14.

230) نفس المكان السابق.

231) نفس المرجع، ص 47.

232) نفس المرجع، ص 97.

النموذج السادس من هذه الفئة الناقلة لفقه الشهاب وآرائه في كتبها معتنقة مستدلة به آخذة بما قال في معظمه (ابن غازي العثماني)، ومصدرنا فيه (شفاء الغليل في حل مقفل خليل).(233) وأول ما نستلفت إليه الأنظار.

أننا أعقبنا المواق بابن غازي مباشرة لأمرين.

أولهما أن الترتيب الزمني يقضتيه لأن ابن غازي كان بعد المواق.

وثانيهما أن أحمد بابا السوداني نص على أن ابن غازي اعتمد كثيرا في شفائه على المواق، فكان من المناسب وقد اقتدى به أن نجعله تاليا له.

أما ترجمة ابن غازي ومرتبته في عصره، فقد قدمناها في السند الذي أثبتنا فيه أن ابن غازي من جملة سلسلة رواية فقه الشهاب القرافي، ونحن الآن بصدد التمثيل العلمي لتلك الرواية وانتشار فقه الشهاب في كتب ابن غازي دراية، حيث نجده اعتمد في شفائه على فقه الشهاب آخذا بآرائه مستدلا بها وأحيانا مناقشا لها، وقد أحصيت إحصاء تقريبيا المرات التي رجع فيها إلى الشهاب ناقلا أو مستدلا أو مناقشا فوجدتها تفوق ثلاثا وعشرين مرة، وقد يتكرر النقل في الصفحة الواحدة مرتين فأكثر، هذا من حيث النقل.

أما من حيث المصادر التي صرح ابن غازي بالنقل منها من كتب الشهاب فهي.

1 – **الفروق** : وقد أشار إليه مرارا كما في باب القضاء وفي باب إحياء الموات وفي الطلاق وغيرها.

2 – **الذخيرة** : وكثيرا ما نص عليها بالنقل عنها صراحة وهي أكثر المصادر التي نقل عنها.

---

233) هو جزء كبير مازال مخطوطا يخرج تقديرا عند الطبع في حوالي ثلاثة أجزاء توجد نسخ كثيرة منه في الجزئين وما اعتمدت عليه صورة من نسخة خاصة.

3 – **الأمنية** : في إدراك النية نص عليه في كلامه على الطلاق بعد نقله لما ورد في الفـرق الثاني من الفـــروق ومن جملـة مـا جـاء فيـه : النص على كتاب الأمنيـة في إدراك الأمنيـة، بعـد أن ساق جل مـا في ذلك الفرق، ثم إن ابن غازي قـد ينقـل عن القرافي مكتفـيا بالنـــص على الشخـص دون اسم الكتاب خصوصا في القواعـد الأصوليـة، ومؤلفـات الشـهاب في هـذا الفـن متعـددة.

نعود بعد هذا إلى التمثيل بأمثلة نقـل فيها ابن غازي عن الشهاب وأخذ بفقهه ورأيه.

المثـال الأول قـال ابن غازي في بـاب الحج عنـد قـول خليل (وفي سنية ركعتي الطواف أو وجوبهما تردد)، قال ابن غازي قـوله هذا يقتضي شمول طواف التطوع ثم قال : وقد بنى القرافي في ذخيرته على هذا نكتة بديعة، فإنه قال : قال اللخمي ويـركع الطائف لطواف التطوع كـالفرض، فإن لم يركع حتى طـال أو انتقض وضـوؤه استأنف، فإن شرع في أسبـوع آخر قطعـه وركع، فإن أتمه أتى لكل أسبوع بـركعتين وأجزأه، لأنه أمـر مختلف فيه... ثم قال القرافي، هذا الكلام من اللخمي، وإطلاقه الإجزاء ووجوب الاستئناف يشعر بأن الشروع في طواف التطوع يوجب الإتمام كالصلاة والصوم، وهو ظاهر من المذهب وكـلام شيوخه).(234) انتهى مـا نقله ابن غازي مـن فقه الشهاب ورأيه في هذا المثال.

2) المثال الثاني : قـوله في باب القضاء عنـد قول خليل (ورفع الخلاف) قال ابن غازي (قـال القرافي في الفـرق السابع والسبعين الخلاف يتقـرر في مسائل الاجتهـاد قبل حكم الحاكم، ويبطل الخلاف ويتعين قول واحـد بعد حكم حاكم وهو ما حكم به الحاكم).

---

234) مخطوط شفـاء الغليل لابن غازي مصـورة خاصة وأنـا أعتمد في التـدليل على نص المتن الذي يسهل بمقتضاه الرجوع إلى المرجع، لأن النسخة غير مرقمة.
انظر باب الردة من شفاء الغليل مخطوط.

3) وفي **باب الردة** قال ابن غازي (وقد حد ابن العربي السحر بأنه كلام مؤلف يعظم به غير الله عز وجل، وتنسب إليه المقادير والكائنات، على هذا اقتصر في التوضيح. وعليك بالفرق الثاني والأربعين والمائتين بين قاعدة ما هو سحر يكفر به وقاعدة ما ليس كذلك، فقد أتى **فيه بالعجب العجاب،** وشهد أبو القاسم ابن الشاط لمعظمه بالصواب، واختصر من ذلك في الذخيرة مباحث نفيسة خطيرة) انتهى كلام ابن غازي.

ولعل هذا المثال وحده كاف في مدى إعجاب شيخ المغرب في عهده بالشهاب وأخذه بآرائه وفقهه. ونشره بين تلاميذه الذين كانوا يمثلون جل طلبة المغرب لذلك العصر. ونكتفي به ولا نزيد. ثم ننتقل إلى من أشاع فقه الشهاب في المغرب رواية ودراية نقلا ودراسة وأخذا واستشهادا واستدلالا. المغربي الأصل الحجازي الفرع، المنتشر في المغرب فقهه فروعا وأصولا وهو.

النموذج السابع : الإمام محمد بن محمد الحطاب.

إن للحطاب يدا في نشر فقه الشهاب وكتبه، لا تكاد تعادلها يد أخرى، فقد ساهم في رواية كتب الشهاب إسهاما وافرا، وكان واسطة العقد في ربط رواية المغاربة بها بفقه مالك، ولعلنا مازلنا نتذكر قول الهلالي ونحن نبحث في السند بأنه من طريق الحطاب يروي كتب الشهاب. وكان الدارس لها والآخذ والمستشهد بها، والمرجح في كثير من الأحيان لرأي صاحبها.

وقد سمى كثيرا منها نصا في كتابه الضخم (مواهب الجليل) حين ينقل عنها، حتى إنه لكثرة إعجابه بها يعطي ملخصا كاملا عنها حين يذكرها، كما فعل بالنسبة لكتاب (الأمنية في إدراك النية) فإنه حين كان يتكلم عن فرائض الوضوء عند قول خليل (ونية رفع الحدث عند وجهه أو الفرض أو استباحة ممنوع) قال : (تنبيه الكلام على النية طويل متشعب وقد صنف القرافي رحمه الله كتابا يتعلق بها سماه الأمنية في إدراك النية. وهو كتاب

حسن مشتمل على فوائد وجعل كتابه المذكور مشتملا على عشرة أبواب.

الأول في حقيقة النية، الثاني في محلها من المكلف، الثالث في دليل وجوبها، الرابع في حكمة إيجابها، الخامس فيما يفتقر إلى النية، السادس في شروطها، السابع في أقسام النية، الثامن في أقسام المنوى، التاسع في معنى قول الفقهاء المتطهر ينوي رفع الحدث،العاشر في معنى قولهم النية تقبل الرفع).(235) انتهى.

أما مصادر الحطاب من كتب الشهاب فقد نص في مقدمة مواهب الجليل على أنه روى كتبه جملة ونص على بعضها. لكن ما نص على أنه نقل منه أو استدل به أو غير ذلك فهي.

1 – نفائس الأصول في شرح المحصول ويسميه فقط شرح المحصول للقرافي.(236)

2 – الأمنية في إدراك النية وقد سبق قبل قليل ذكره.

3 – الفروق وقد نص عليه مرارا متعددة(237) أحيانا يسميه الفروق وأحيانا يسميه القواعد.

4 – الذخيرة ولم يخل فصل من فصول الكتاب على كبره تقريبا من النص عليها.

5 – اليواقيت في علم المواقيت كذا نص عليه.(238)

6 – شرح الجلاب نص عليه عدة مرات.(239)

7 – التنقيح نص عليه في الجزء الثاني.(240)

---

235) مواهب الجليل ج 1 ص 230 ونص عليه في ج 2 ص 357.

236) نص عليه في ص 30 وفي ص 32 من ج 1 وغيرهما.

237) نص عليه مثلا في ص 90 وفي ص 95 وفي ص 166 من ج 1.

238) نص عليه في ج 1 ص 386 وباسم اليواقيت فقط ص 388.

239) منها ما في ص 392 ج 2 و392 و150 من ج 3.

240) نص عليه في ج 2 ص 474 وفي ص 274 من ج 3.

8 – شرح التنقيح.(241)

9 – كفايـة اللبيب في كشف غوامض التهـذيب نص عليه أحيـانا بقـوله كفايـة اللبيب كما في كتاب الحضـانة من الجزء الـرابع ونص عليه بـاسمه الكامل في الجزء الثالث حيث نقل الحطاب عن المدونة قولها (في كتاب النذور: ومن قال لامرأته أنت طالق واحدة إن لم أتزوج عليك فإن أراد أن لا يتزوج عليها فليطلقها طلقة ثم يرتجعها فتزول يمينه، ولو ضرب أجلا كان على بر، وليس له أن يحنث نفسـه قبل الأجل، إنما يحنث إذا مضى الأجل ولم يفعل ما حلف عليه، قال القرافي في كفاية اللبيب في كشف غوامض التهذيب قوله : ثم أراد... إلى آخره، هذه المسألة من مشكلات المدونة(242) ثم راح يبين سبب غموضها فلينظر ما نقله عنه الحطاب في ذلك هناك. ونص عليه في غير هذا، المكان في الجزء الرابع، بل لم نعرف أن شرح التهذيب للقرافي الذي نص عليه المترجمون، أن اسمـه هو كفـاية اللبيـب في كشف غوامض التهـذيب إلا من خلال ما نص عليه الحطاب.

10 – كتـاب (الإحكام في الفـرق بين الفتوى والأحكـام) نص عليـه وعلى النقل منـه في الجزء الثـالث مـن المواهب حيث قـال : (قال القـرافي في كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوي والأحكام، في الفرق بين النذر والحكم السؤال الثالث والعشرون فـإذا قلتم إن حكم الحاكم إنشاء في النفس، والنـذر أيضا إنشـاء حكم، لم يكن متقـررا فقـد استويـا في الإنشـاء، وأن كليهما متعلق يجري دون شرع عـام، فهل بينهما فـرق أوهما سـواء، جـوابـه إنهما وإن استويا في الإنشاء بينهما فروق).(243) ...إلخ ما نقل عنه هناك.

---

241) نص عليه في ج 2 ص 474 من مواهب الجليل.

242) ص 290 من ج 3 من نفس المرجع ونص عليه في الجزء 4 ص 115.

243) ج الثالث من مواهب الجليل.

ولم أر في مواهب الجليل للإمام الحطاب على ضخامته الرجوع إلى شخص واحد من علماء المذهب في عشرة مصادر من مصادره، إلا ما فعله مع الشهاب القرافي، وهذه ميزة امتاز بها الشهاب عند الإمام الحطاب. بل قد بدا لنا أن من شدة حرص الحطاب على التعرف على فقه الشهاب أنه تتبع فقهه حتى من خلال تتبعه لفقه تلاميذه، وقد لاحظت منهم حسب ما استطعت اثنان، (البقوري) أشار إليه ونقل عنه من مختصره لقواعد شيخه حيث قال : (قال في مختصر قواعد القرافي القاعدة السادسة من قواعد الأيمان، تنبيه، إذا قلنا بأن الإكراه على الحنث منع من لزوم موجب اليمين، فاكره على أول مرة من الفعل، ثم فعله مختارا يحنث).(244) انتهى. والبقوري مغربي. ووجدناه ينقل عن التلميذ التونسي الآخر هو ابن راشد القفصي وخاصة من كتابه (اللباب) حيث أشار إليه مرارا كثيرة ففي الجزء الثاني من مواهب الجليل وحده نجده رجع إلى ابن راشد حوالي خمس عشرة مرة. ولعل هذا يدل على حرص تتبع فقه الشهاب حتى في تلاميذه، خصوصا وأنه أحيانا يصرح بالنقل عن ابن راشد وشيخه القرافي في المكان الواحد وفي المسألة الواحدة، وهذا وإن كان قليلا لكنه موجود. وقد نقلنا بعض الأمثلة من ذلك في الفرع السابق فلا نطيل بأمثلة أخرى هنا.

وإذا بينا إلى الآن صدى الشهاب في مواهب الجليل من خلال تعداد مؤلفاته التي رجع إليها في هذه المواهب الجليلة القدر، فلا بأس أن نبين بنوع من الإحصاء التقريبي مقدار اعتماد الحطاب على الشهاب. ولنأخذ على سبيل المثال الجزء الثاني، فقد تبين لي من خلال إصحاء تقريبي قمت به وأنا أقرأه وأتفحصه أنه رجع إليه نقلا أو أخذا برأيه أو ترجيا برأيه أو تصحيحا لما قال أكثر **من مائة مرة** في هذا الجزء وحده وهذه أمثلة من ذلك.

---

244) مواهب الجليل، ج 3 ص 276.

(قال أبو العباس الأبياني، إن كان أسفل نعله نجاسة فنزعه ووقف عليه جاز، كظهر حصير، نقله في الذخيرة، وبه الفتوى، ولا أعرف غيره وعليه صلاة الناس على الجنازة).(245)

وقال في نفس الجزء (فرع قال في جامع الذخيرة يكره تقديم الرجل لحسن صوته)(246) انتهى.

وقال الحطاب عند قول خليل (إن تم الملك). قال : (جعل الملك التام للنصاب شرطا وكذا ابن الحاجب، وابن عرفة وغيرهم. والظاهر **أنه سبب كما قاله القرافي**. ثم قال ذكر القرافي شرطين آخرين أحدهما التمكن، والثاني قرار الملك، وقد بين الحطاب أن **صاحب المختصر أخذهما من الشهاب**.(247)

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث وقمنا بنفس الإحصاء التقريبي فنسجد أنه رجع إلى الشهاب فيه حوالي **سبعين مرة**، وكما في الثاني فأحيانا يزكي قول المتقدمين بكلام القرافي، حيث يقول ونقله القرافي وقبله (حيث نجد الحطاب ينقل عن الأبي عن القاضي عياض في شرح قوله ﷺ ومن ترك دينا وضياعا، فعلي وإلى، أي فعلي قضاؤه، وعلى كفية عياله، وهذا مما يلزم الأئمة في مال الله، فينفق منه على الذرية وأهل الحاجة. ويقضي ديونهم(248) انتهى.

وقد صرح بوجوب قضاء دين الميت المعسر، أبو عمر ابن عبد البر في (التمهيد)، في شرح الحديث السابع عشر ليحيى بن سعيد، وابن رشد في كتاب المديان من (المقدمات)، ونقله القرافي وقبله وقال أي القرافي وهذا رأي القرافي الخاص الأحاديث الواردة في الحبس عن الجنة بالدين، منسوخة بما

245) مواهب الجليل، ج 2 ص 6.

246) ص 129 من نفس الجزء.

247) مواهب الجليل، ج 2 ص 129.

248) كما في ص 396 من ج 3.

جعلــه اللــه من قضـــاء الــدين على السلطـــان، وكـــان ذلك قبل أن تفتح الفتوحات).(249) انتهى.

وعند كـلام الحطاب على الشرط الثـاني من شروط البيع وهو (أن يكون المعقود عليه منتفعا به **فيجوز بيع المنتفع به،** لا مالا منفعة فيه، فلا يجوز العقد به ولا عليه، فاعتبر المالكية المنفعة، وأجازوا بيع لبن الآدمي، لأنه طاهر منتفع به، ومنعه أبو حنيفة، لأنه جزء حيوان منفصل عنه في حياته فيحرم. واحتج الحطاب **على الأحناف بقول القرافي** كما صرح بذلك فقال : (وجواب أبي حنيفة القياس على لبن الأنعام. لكن أبا حنيفة قال إنه قياس مع الفارق لشرف الآدمي فكـان جواب الشـهاب احتجـاجا لمذهــب مالك أن هــذا الفرق يندفع بما روى عن عاشئة رضي اللــه عنها أنها أرضعت كبيرا فحرم عليها، لو كان حراما ما فعلت ذلك، ولـم ينكر عليها أحد من الصحابة، فكان إجماعا على إلغاء هذا الفرق، قاله القرافي).(250) انتهى هكذا نقل الحطاب وقد بين أنه من فقه الشـهاب ورأيه واحتجاجه.

وفي نقل آخر، (قال في الجلاب من اقترض دنانير أو دراهــم أو فلوسا أو باع بها، وهي سكة معروفة، ثم غير السلطان السكة بغيرها، فإنما عليه مثل السكة التي قبضـهـا ولزمتــه يوم العقــد. قال القــرافي في شرحه – أي شرح الجلاب – ولو انقطع ذلك النقد حتى لا يوجد، لكان له قيمتها يوم انقطعت، ان كـان الدين حـــالا، وإلا فيوم يحل الأجـل، لعدم استحقـاق المطالبــة قبل ذلك).(251) اتنهى.

هذه أمثلة عدة سقتها من أجزاء متعددة من شرح مواهب الجليل، لتبيان أن ذلك الشرح الجليل لمختصر خليل، مليء بالنقل لفقه الشـهاب وآرائه، وإنه احتفل بــه كثيرا في تتبع آرائه وأقوالــه، جــامعا لها من مختلف كتبــه. الشيء

249) نفس المرجع والمكان.

250) مواهب الجليل ج 4 ص 295.

251) مواهب الجليل، ج 4 ص 340.

الذي لم يفعله مع أحد غيره. ولو تتبع الباحث آراء القرافي وفقهه في مواهب الجليل، لخرج بدراسة مهمة لفقه الشهاب في المذهب من خلال ذلك.

ثم إذا انتقلنا من هذه الرؤية إلى أخرى، وهي قيمة شرح الحطاب عند من جاء بعده في المذهب وخصوصا في هذا المغرب الإسلامي ومدى احتفالهم بهذا الشرح واعتمادهم عليه، لعلمنا مدى احتفالهم بفقه الشهاب من خلال احتفالهم واحتفائهم بالكتاب نفسه، حتى جعلوه من الكتب التي يفتى بها بعد أن حذروا من كثير من الحواشي والشروح. كما نص على ذلك (الهلالي) فيما وجد له من (نور البصر).(252)

ولو تتبعنا ذلك في كتب المتأخرين عنه، من شراح خليل وشراح الرسالة لوجدنا الحطاب من أهم ما يرجعون إليه في شروحهم وحواشيهم، وإذا ضربنا مثلا بشرح كسوس على الرسالة، لوجدنا شرح الحطاب يحتل المركز الثاني أو الثالث بعد زروق، وخليل، في النقل عنه واعتماد ما ينقله، أو يحكيه، أو يرجحه، أو يشهره. هذا أثر من آثار الشهاب في المذهب عن طريق الحطاب.

8) النموذج الثامن الذي حددناه هو الهلالي في (نور البصر) بل ما وجد من نور البصر وأحمد بن عبد العزيز الهلالي نموذج خاص من شراح خليل، اجتمع له من المؤهلات ما ندر عند غيره. في عصره مما بينا بعضه في ترجمته في باب السند، فأراد بهذه المؤهلات أن يرجع إلى طريقة تحقيق الماهيات الفقهية التي بدأها الشهاب القرافي، بعد أن أخذ من كتبه وعلمه وطريقته في البحث، وهي طريقة عرض الأنظار، واختيار الراجح أو الأرجح أو الذي يؤيده الدليل. وهذا واضح فيما وجد من تأليف شرحه لخليل المسمى (نور البصر) وإن شئت أن تتعرف على هذه الطريقة عند الهلالي فاقرأ ما كتبه عن المنطوق والمفهوم عند الأصوليين كما حققه في آخر

252) نور البصر الموجود جزؤه الأول ص 162 من طبعة فاس.

هذا الجزء(253) إلى آخر ما وجد من هذا البحث الذي عز نظيره عند غيره عزة بيض الصقور في السهول وكنت أود أن أنقل نموذجا من ذلك مثالا حيا على إمامة الهلالي رحمه الله في علم الفقه والأصول والمنطق واللغة وغيرها. لولا أنني وجدت في ذلك طولا كثيرا. ولعلنا من الأمثلة التي ننقلها استشهادا بما ينقله عن الشهاب يفهم ذلك.

المثال الأول ما نص عليه الهلالي في شروط المفتي من شرحه، فبعد أن بين شروط المفتي وفرق بين المجتهد المطلق، والمجتهد في المذهب، وبين أن مأخذه فيها أجوبة ابن عرفة على أسئلة الإمام الشاطبي، ولخص قول ابن عرفة في ذلك أعقبه بقوله : (وقال القرافي رحمه الله في الفرق الثامن والسبعين من كتاب الفروق ما نصه، ثم نقل الفرق المذكور بنصه وسلمه ولم يعقب عليه بشيء).(254)

وبمقارنة ما لخصه ابن عرفة مع ما في الفرق الثامن والسبعين نجد ابن عرفة لم يخرج عن قول الشهاب وبذلك يتبين أن ابن عرفة وإن كان خرج ذلك من قول ابن الحاجب فإن قول الشهاب الواضح في ذلك في الفرق الثامن والسبعين كان رآئده ورائد من جاء بعده، **أما الهلالي فقد استشهد بذلك** نصا من الشهاب، وبعد النص على المراد قال انتهى كلام القرافي بتغيير يسير وإسقاط كثير من كلامه لأنه اسهب غاية الإسهاب، وله في التنبيه الثامن من السؤال الأربعين من كتاب الإحكام نحو ما ذكر من هذا الفرق).(255) انتهى.

المثال الثاني مما تابع فيه الهلالي رأي الشهاب، ما ذهب إليه من أن الأحكام التي مدركها العوائد يتغير الحكم فيها بتغير تلك العوائد، وقد بينا في اختيارات الشهاب رأيه هنالك، وما علل به، فلا نعيده وإنما الغرض هنا

---

253) بدء من ص 224.

254) ما وجد من نور البصر ص 151.

255) نفس المكان السابق.

هو أن الهلالي اقتدى بالشهاب في ذلك وأخذ بقوله ورأيه فيه(256) حيث قال: (قال القرافي في كتاب الإحكام، في جواب السؤال التاسع والثلاثين ما نصه، ثم نقل كلام الشهاب في ذلك وسلمه بعد أن تتبع ما قال في الإحكام والفروق وخصوصا الفرق الثاني، والفرق الثاني والعشرين كما نص على ذلك.

هذه من الأمثلة التي تابع فيها الهلالي الشهاب نعم ناقشه الحساب في بعض ما حرم فيه الشهاب الدعاء نحو اعصمني من الزلل وما شابه ذلك،(257) وناقشه مناقشة قوية فيما ذهب إليه من الإفتاء بأحد القولين المتساويين في المذهب دون مرجح، حيث قال عنه مازلت استشكله إلى غير ذلك، ولكن هذا لا يمنع من أثر الشهاب فيه من حيث المنهج الذي عزم على الأخذ به، من تحرير الماهيات الفقهية والتوجيهات، كما قال : ومن الأخذ بآرائه فيما كان فيه رائدا رواد المذهب كما قدمنا في المثالين السابقين وغيرهما.

وقد استمر النقل عن الشهاب والتأثير ممن جاء بعده من شراح خليل إلى زمان قريب من زماننا، وإن شئت قلت، إلى أن انتهت العناية بالفقه وبخليل ومختصره، وآخر من رأينا من هذه النماذج المتأثرة بفقه الشهاب على هذا النمط السلطان عبد الحفيظ سلطان المغرب في شرحه على خليل الذي سماه (العذب السلسبيل في حل ألفاظ خليل)(258) ففي المقدمات من الشراح نجد النقل عن الشهاب والتأثر بفقهه ورأيه، **من ذلك اعتماده لرأي الشهاب في الأحكام التي** مدارها على العرف (قال القرافي فإجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين).(259) إلخ...

256) تنظر ص 166 من الموجود من نور البصر.

257) انظر ص 249 من نور البصر.

258) وما يعرف من هذا الشرح المطبوع هو شرح خطبة المختصر فقط المطبوع 1326هـ.

259) العذب السلسبيل ص 60.

وهـذا النص وإن لم يشر عبـد الحفيظ لمكانـه من مـؤلفـات الشهاب، فهـو موجود في الإحكام في تمييز الفتاوي عن الإحكام.

وكـذلك نقل عن الإحكـام وإن لم يشر إليه حين قـال : (قال القرافي كان الأصل أن لا تجوز الفتيا إلا بما يرويه العدل عن المجتهد).(260) إلخ... النص الذي نقله من الإحكام وهو طويل، وهكذا مما يدل على أثر المدرسة القرافية وفقهها في هذا المغرب الكبير إلى العهد الحاضر.

وإلى هنا نكون قـد وصلنا إلى آخر النماذج الذين أعتبرهم ممثلين لشراح خليل من المتأخريـن المتأثـرين بفقـه الشهـاب لننتقل إلى مـا اخترنـاه من النماذج المتأثـرين بفقـه الشهـاب من شراح الـرسـالـة. لابن أبي زيـد القيرواني.

- شراح الرسالة وأثر فقه الشهاب فيهم :

أولهم وهو النموذج التاسع التتائي أبو عبد الله صاحب تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة.(261)

ففي هذه الأجزاء الثلاثة المطبوعة استطعت أن أحصي اسم القرافي فكانت النتيجة أنه ذكره ورجع إليه في الجزء الأول أكثر من اثنتي عشرة مرة.

وفي الجزء الثاني رجع إليه ما يقارب العشرين مرة.

وفي الجزء الثالث رجع إليـه ما يقـارب الخمس عشرة مرة، مع العلم أن هـذه الأجـزاء تشمل العبادات. والنصـوص فيهـا كثيرة والخلاف قليل، على عكس المعاملات، وكان مما اعتمد عليه في النقل عن الشهاب القرافي **الذخيرة، والفروق، وشرح الجلاب**، الذي نص عليه بالاسم ونسبه للقرافي.(262)

---

260) نفس المرجع ص 64.

261) اطلعنا على المطبوع فقط من هذا الكتاب وهو ثلاثة أجزاء نصف الكتاب تقريبا.

262) انظر الجزء 2 ص 50.

وبهذا يظهر فعلا مقدار رجوع التتائي أبي عبد الله إلى الشهاب وفقهه وهذا الرجوع متنوع فتارة يحكى عنه قولا لا ينقله عن غيره ويعزوه له، كما فعل حين تكلم عن المواضع التي يكره فيها الدعاء فقال : (اعلم أن الدعاء يكره في تسعة مواضع، سادسها أثناء السورة في الفريضة دون النافلة).(263)

ونقل عنه كلامه حول الدعاء على الظالم فقال : (القرافي الدعاء على الظالم له أحوال ثم نقل عنه هذه الأحوال وهي أربعة)(264) وفي تفسير لفظة الطيبات في التحية، قال : (قال القرافي ضد الخبيث. وقال الفاكهاني ذكر الله وما والاه)(265) وأثناء الكلام على من أخطأ القبلة قال : (يجوز تقليد المحاريب قال القرافي ويشترط فيها أن لا تكون مختلفة، ولا مطعونا فيها من أهل العلم).(266) وتارة ينقل المسألة وما فيها من أقوال ويؤيد الصحة في إحداها برأي القرافي(267) كما فعل حين تحدث عن كيفية الجلسة بين السجدتين، وعن رفع اليدين عن الأرض بين السجدتين فقال : (قال سحنون اختلف أصحابنا إن لم يرفعهما، فقال بعضهم بالإجزاء، وبعضهم بعدمه، قال ابن ناجي، وبالثاني إدركت جماعة ممن لقيت يفتون به. ونقل القرافي عن سند الأصح، الصحة، لأن رفعهما خفيف لأن الأصل الوجه والتابع لا يضر تركه).

وتارة يقتدي به في النقل ويكتفي بذلك كما فعل حين تكلم عن قيام الإمام بعد الصلاة حيث قال : (قال القرافي كره مالك وجماعة من العلماء لائمة المساجد والجماعات، الدعاء عقب الصلوات المكتوبة جهرا للحاضرين، فيجتمع لهذا الإمام التقديم، وشرف كونه ينصب نفسه واسطة بين الله

263) تنوير المقالة ج 1 ص 50.
264) تنوير المقالة ج 1 ص 75.
265) نفس المرجع ص 98.
266) نفس المرجع ص 378.
267) نفس المرجع ص 77.

تعالى وعباده في تحصيل مصالحهم على يديه في الدعاء، فيوشك أن تعظم نفسه ويفسد قلبه).(268)

ونقل عنه : في تقليد الميت (فقال : إجماع أهل الأصول على منع تقليد الميت، حكاه القرافي).(269)

وتارة يؤيد بقول القرافي أحد القولين أو الأقوال. في المسألة، كما حكى عن صفة الصراط، فبعد أن ذكر الأقوال في صفة الصراط قال : (وقال القرافي لم يصح في الصراط أنه أدق من الشعرة وأحد من السيف، والصحيح أنه طريقان يمنى ويسرى، فأهل السعادة يسلك بهم اليمين، وأهل الشقاوة ذات الشمال، وأيده بكلام الزركشي وإن كان نص على أن ابن ناجي تعقب قول القرافي بحديث رواه مسلم.

وعند قول ابن أبي زيد (فصل في رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، وترفع يديك عند الإحرام)،(270) وفي منتهى الرفع ثلاثة أقوال ذكر المؤلف منها اثنين، وأشار لأحدهما بقوله حذو منكبيك، لخبر الصحيحين، أنه ﷺ رفع يديه حتى حاذى أذنيه، وأشار لثانيهما بقوله أو دون ذلك، وشهره القرافي واختاره العراقيون، **وما شهره القرافي** هو الموافق لما في كثير من النسخ).(271)

وأحيانا لا يشير إلى القرافي وإنما يشير إلى كتبه كالذخيرة، وهذا كثير أيضا، ولا حاجة للتطويل بالنص عليه وإنما يكفي القول بأن اسم الذخيرة ورد في جميع الأجزاء المطبوعة وبكثرة، كما سجلنا في الإحصاء السابق. وبذلك نسجل الأثر والتأثر بين الشهاب والتتائي في تنوير المقالة ونكتفي بهذا.

---

268) نفس المرجع ص 246.

269) ج 2 ص 110.

270) تنوير المقالة ج 2 ص 315.

271) تنوير المقالة ج 2 ص 20.

النموذج العاشر وهو علامة تونس وقاضيها ابن ناجي وتلميذ قاضيها قبله أي الغبريني (توفي ابن ناجي عام 837) من مؤلفاته شرح على الرسالة مطبوع مع شرح الشيخ زروق.

في هذا الشرح نجد أثر الشهاب القرافي بارزا أيضا ينقل عنه ويأخذ بفقهه، أحيانا يسلم وأحيانا ينقد ويرد، أحيانا ينص على الكتاب المنقول عنه من كتب القرافي، وأحيانا يلقى بالنص على القرفي دون مصدر معين، وهذا هو الغالب عليه في النقل، ومع هذا فقد استفدنا مما نص عليه من كتب الشهاب أنه اطلع على مصادر متعددة منها.

1) شرح المحصول وهو المسمى نفائس الأصول في شرح المحصول نص عليه ابن ناجي في موضعين(272) وهو قوله وقد أجمع الأصوليون على منع تقليد الميت كما حكاه القرافي في شرح المحصول.

2) الذخيرة وقد أشار إليه كثيرا بهذا الاسم(273) وهو قول ابن ناجي : (قال أبو العباس الإبياني وإذا كان أسفل نعله نجاسة فنزعه ووقف عليه جاز، كظهر الحصير، نقله في الذخيرة. وبالرجوع إلى الجزء المطبوع من الذخيرة نجد ما نقله عنه ابن ناجي منصوصا عليه(274) ونصه قال أبو العباس الإبياني : إذا كان أسفل نعله نجاسة فإن نزعه ووقف عليه جاز كظهر حصير، ونستفيد من هذا النص الذي أرجعناه إلى أصله أمرين. الأول أمانة النقل عند ابن ناجي بحيث نجد النقل عنده حرفيا.

والثاني أن الاعتماد على القرافي فيما ينقله عن غيره ويسلمه بحيث يصبح كأنه منسوب إليه من جهة، وموثوق بما نقله من جهة أخرى. والثقة

---

272) أحدهما في الجزء الأول ص 13.

273) منها في ص 229 من الجزء الأول.

274) ص 187 من ج المطبوع.

في الرجل ناتجة لاشك عن الاعتراف له بالإمامة في العلم والفضل. وذلك أثر من آثاره وهو المرجو والمراد.

3) الانتقاد في الاعتقـــاد نــص عليـه ابن ناجــي مرتيـــن في الأول قال : (قال الإمام شهاب الدين القرافي في كتاب (الانتقاد في الاعتقاد) : لم يصح في الصراط أنه أرق من الشعـرة وأحد من السيف شيء، والصحيح أنــه عريض وفيه طريقان يمنى ويسرى) إلخ النص الذي أورده ابن ناجي ثم عقب عليه بقوله، (قلت في قـولـه لم يصح في الصراط أنه أرق من الشعـرة وأحـد من السيف شيء نظر. ثم ســاق دليلا على التنظير حـديث مسلم عن أبي سعيد الخدري في ذلك، ولكن قـال بعـد ذلك وقـال البيهقي لم أجـده في الـروايـة الصحيحة) فرغم مــا نظر به، فإنه عـاد إلى قول الشهاب بدليل مــا نقله عن البيهقي.

وهكـذا يتعدد النقل من ابن نــاجي التنوخي عن الشهــاب القرافي الـذي يلقبه أحيانا بــالشيخ وأحيانا بالإمام الشيء الـذي لم نلحظه عند الكثير مما يوحي بعظم تقديـره واحتـرامه للشهاب. ولذلك أكـثر النقل عنه فتارة ينقل عنه فتوى، ويعتــبرها قــولا في المذهــب ويسلمها وهـــذا قليـل ومثاله قوله قال: قــال الشيخ شهاب الـدين القـــرافي في كتاب (الانتقاد من الاعتقــاد من اعتقـــد أن هـــاروت ومــاروت بالهنـــد، يعذبـــان على خطيئـــاتهما فهـو كافـر).(275)

وتارة يعضد برأي الشهاب القول المشهور في المذهب وينقل عنه توجيهه للمشهور كما في قولـه : قول ابن أبي زيد في المتـداعين على الشيء، إن أقاما بينتين قضى بــأعدلهما، قــال ابن نــاجي وما ذكـره من أنــه يقضي بأعـدل البينتين هو المشهور، وروى عن مالك أنه لا يرجح بها أي بالبينة العادلة ثم قال بعد كلام قال القرافي في توجيه المشهور، والمقصود من علم القضاء إنما

275) ج 2 ص 249.

هو قطع النزاع، والعـدالة أقوى من زيادة العدد، لأن كل واحـد يمكنه زيادة العـدد في الشهــود، ولا يمكنـه ذلك في مـزيــد العـدالـــة. ورده ابن عبـد السلام).(276) إلخ وقد نقلنا هذا النص كاملا في مكان آخر.

وتارة ينقل عنــه على أساس أنه انفرد بما قـال رأيا خاصا بــه أو انفرد بالنقل الـذي نقله ولم يره عنـد غيره كما في قوله : قال القـرافي رحمه الله، الأصحاب رضي اللـه عنهم فيما علمت متفقون على إنكـار البدع، والحق أنها على خمسة أقسام.

الأول أنها بدعة واجبة إجماعا وهو تدوين قواعد الواجب كتدوين القرآن والشرائع إذا خيف عليهـا الضيـاع، فإن تبليغها لمن بعـده واجب إجماعـا... والثاني بدعة مباحة هـ/ فهذا القـول في البدعة وتقسيمها هو مما انفرد به الشـهاب في مذهب مـالك ولم تعرف قبله، وقد أخذهــا عن أستاذه الشافعي عز الدين بن عبـد السلام الذي يعتبر أول من قال بـذلك، ولعل هذه الأمثلة تعطينا فكرة عن أثـر الشـهاب في القاضي ابن ناجي ونكتفـي بذلك اختصارا وخوفا من التطويل لننتقل إلى النموذج الثـالث من شراح الرسالة المغاربيين الذين تأثروا بفقه الشهاب وآرائه وكتبه. وهو :

10) **النمـوذج الحـادي عشر مـن المجمـوع** : الشيخ أحمد بن محمـد البرنـوسي الفاسي المعـروف بزروق، الفقيـه الإمام الصـوفي الشاذلي شــارح الرسالة(277) المتوفى في سنـــة 899 وفي شرحه للـرسالة احتفل بفقـه الشـهاب وآرائه ودون كثيرا منها في شرحــه هذا معتمدا في ذلك على مؤلفـات الشـهاب مباشرة منها.

1) الذخيرة التي ينقل عنها أحيانا مبــاشرة، مثال النقل عنها مباشرة وهو كثير ما جـاء في تخليل الأصابع في الوضــوء قال : (وقال في الذخيرة ظاهر المذهب عدم الوجوب).(278)

---

276) ج 2 ص 289.

277) شرحه مطبوع في جزأين مع شرح ابن نـاجي، والشيخ زروق معاصر لابن غازي والجزولي من المغاربة ونور الدين السنهوري من المشارقة.

278) شرح الرسالة لزروق ج 1 ص 112.

2) المصدر الثاني الـذي نص على النقل منه هو (المعين على التلقين) حيث قال عن شيخه (أبي عبد الله القوري، في جـواز أكل الخبز المحروق أو عدم جوازه ما نصـه، **وحكى لنا شيخنا أبو عبد الله** القوري رحمه الله، في أكل الخبز المحترق الذي صار كالتراب قولين، قال : وذكرهما في (المعين في شرح التلقين). هـ/ نعم لابـد من استلفات النظـر إلى أن هذا النقل من المعين وإن كنا نميل إلى أنه مقصود به الشهاب القرافي باعتباره ينقل عنه كثيرا، فإننا لا يمكن أن نغفل على أن المازري له شرح التلقين، وهو يسمى أيضا بالمعين في شرح التلقين، وإذن فليس ما نقلناه نصا في أنه للشهاب ولكني مازلت أميل إلى أن المقصـود هو كتـاب الشهـاب، لأن المشهور عن النـاقلين عن المازري عـادة يقولــون قـال المازري في شرح التلقـيـن ولا ينصـون على الاسم العلمي كاملا.

وأحيانا ينقل عن الشهـاب بواسطة تلاميذه وخـاصة ابن راشد القفصي الذي تعددت الإحالة إليه مرارا وخصوصا في كتابه (اللباب)، فمثال النقل عن الشهاب بواسطـة تلميذه ابن راشد قوله في قراءة الفـاتحة في صلاة الجنازة حيث نقل الشيخ زروق مـا نصـه (قال ابن راشد كـان شيخنا القرافي يحكى عن أشـهب أن قراءة الفـاتحة فيها **واجبة**).(279) وأحيانا ينقل الشيخ زروق رحمه الله عن الشهاب دون الإشارة إلى أي مصدر من مصادره مثل قوله : (وقال القـرافي بتحريم قديـد الروم وجبنهم).(280) إلخ... وهـذا أيضـا **تكرر مرارا**. ومن ذلك مسألة الحشيشة التي تقدم الكلام عنها في نص سابق ففي شرح الشيخ زروق شـارحا لكـلام الـرسالـة ما نصـه (وقـول الشيخ من الأشربة يدل على أن التحريم تعلـق في ذلك بالمشروب دون المأكول، ولأنه لا يوجد مسكـر في غيرها، وعلى هذا فالحشيشـة ليست بمسكرة، وقد اختلف

---

279) شرح زروق ص 283 من ج 1.

280) نفس المرجع ص 288 ج 1.

فيها سيدي عبد الله المنوفي وسيدي أبو عبد الله بن الحاج شيخا خليل، فكان المنوفي يقول إنها مسكرة وقال ابن الحاج إنها مفسدة، **وذكر القرافي** أن فائدة الخلاف تحريم القليل، ونجاسة العين، ولزوم الحد إن كانت مسكرة، وإلا فلا).(281) والمعروف أن الشهاب القرافي له بحث مطول في الفروق عن الحشيشة هل هي مفسدة أو مسكرة أو مرقدة. ونقل الشيخ زروق ذلك عن القرافي يفيد أنه اطلع على الفروق وإن لم ينص على ذلك صراحة، وبذلك يكون الفروق من آثار الشهاب التي اطلع فيما اطلع عليه. فتصل المصادر التي اعتمدها إلى ثلاثة الفروق بناء على هذا النص، والمعين، والذخيرة، أما النقل عن الشهاب من هذه المصادر فكثير متعدد ونكتفي بهذه الأمثلة لننتقل إلى النموذج الأخير من شراح الرسالة الذين اخترناهم دليلا على غيرهم، وهو.

الشيخ كسوس : أبو عبد الله محمد بن قاسم كسوس شيخ الشيوخ في عصره بهذا كان يلقب، وبهذا اللقب عرف في عنوان كتابه. له شرح على الرسالة،(282) حافل بالنقل الصحيح عن شيوخ المذهب وأئمته. ومنهم الإمام القرافي، الذي احتفل بفقهه في كتابه هذا احتفالا لا يقل عن غيره ممن كان قبله، فقد تعدد النقل منه عن الشهاب سواء في العقائد أو المعاملات وهذا النقل والأخذ تعددت طرقه وكيفياته، فأحيانا ينص على القرافي دون النص على كتاب معين من كتبه، كما كانت عادة المؤلفين في تلك العصور،(283) فمن الكتب التي نص عليها صراحة واعتمد النقل منها :

1 - الذخيرة نص عليها مرارا من ذلك حين تحدث عن أن الرياء مبطل للعبادة حيث قال : (قال في الذخيرة فإن شمل الرياء العبادة بطلت

281) نفس المرجع ج 2 ص 382.

282) مطبوع طبعة حجرية فاسية في ثلاثة أجزاء الأول في العقائد، والباقي في المعاملات وقد مضت ترجمته في باب السند.

283) لأنهم كانوا يهتمون بالمضمون أكثر مما كانوا يهتمون بالشكليات المتحذلقة التي نحن عليها الآن ولأمانتهم وثقة الناس فيهم لإيمانهم بأن العلم عبادة.

إجماعا).(284) وفي الصفحة الموالية قال تتمات الأولى (قال في الذخيرة إذا حصل الرياء قبل الدخول في العبادة، أمر بدفعه). ونجد النقل عن الذخيرة استمر في جميع أجزاء الكتاب على اختلاف في ذلك بين الأجزاء قلة وكثرة.

2 – التنقيح نص عليه حين تحدث عن تقليد المجتهد فنقل كلام الشهاب في التنقيح وهو، (أما تقليد غير المجتهد لهم، فهذا لا نزاع فيه، كتقليده لبقية المجتهدين)،(285) ونص الخلاف على ما ذكره القرافي في التنفيح. وحين تكلم عن جواز الانتقال من مذهب إلى مذهب قال : (الأصح الجواز على ما قاله القرافي في التنقيح).(286)

3 – الفروق نص على ذلك حين قال : اعلم أن الغزالي يرى أن لا فرق بين الرياء وغيره من حظوظ النفس، وأن حكمهما واحد، وغيره **كالحافظ ابن رجب**، وابن حجر الهيثمي في شرحهما للأربعين النووية، **والقرافي في الفروق، والبقوري في اختصارها**، يرى أن الرياء مبطل للعبادة بوجهيه، والمشوب بغير الرياء لا يبطل ولكن ينقص الأجر).(287) انتهى ونص عليه في أماكن أخرى.

4 – النقل عن الشهاب بواسطة والوسائط متعددة، فأحيانا ينقل عنه بواسطة تليمذه البقوري في مختصر الفروق كما سبق في المثال السابق. وأحيانا ينقل عنه بواسطة شراح الرسالة السابقين كالشيخ زروق، مثل قوله: (وقال الشيخ زروق حكى القرافي، لأهل الطاعات مبشر وبشير، ومنكر للعصاة هـ / وأحيانا ينقل عنه بواسطة شراح المختصر كالحطاب.(288)

5 – وأحيانا ينقل النص من الشهاب دون أن يشير إلى مصدره، ولكن من تتبع النص نعلم المصدر الموجود فيه، كما فعل حين قال : (وقال القرافي

---

284) شرح كسوس على الرسالة ج 1 ملزمة 35 ص 8.
285) نفس المرجع في الملزمة 42 ص 6 ج 1.
286) نفس المرجع ملزمة 36 ص 1.
287) نفس المرجع ملزمة 2 ص 2 من ج 1.
288) مثال ذلك ما في ج 3 ص 144 من مواهب الجليل.

لم يصح في الصراط أنه أرق من الشعر واحد من السيف).(289) إلخ... فهذا النص سبق أن بينا أنه موجود في كتاب الانتقاد في الاعتقاد من كتب الشهاب الكلامية، ولذلك فحتى إذا لم ينص على الكتاب حين نقل النص فإننا علمنا مصدره، وعلى قدر تعدد المصادر التي رجع إليها الشيخ كسوس من مؤلفات الشهاب، يتعدد النقل ويكثر، خصوصا من الذخيرة، في القسم الثاني وهو فقه الرسالة المحتوي على الجزأين الأخيرين من الكتاب. فقد يسوق الأقوال في المسألة عن شيوخ المذهب وينقل تعليل الشهاب وتوجيهه لكل قول مثل ما فعل حين تكلم على من غسل مواضع الوضوء قبل تمام الغسل، إذا مس ذكره، هل يحتاج إلى نية حين يعيد غسلها أو لا، فقد نقل هنالك ما علل به الشهاب وجهة نظر كل طرف، وبها طول فليرجع إليها من أرادها.(290) وأحيانا ينقل ما في المذهب، ثم ينقل عن الشهاب القول بتشهير أحدها، كما فعل حين قال : (القرافي والمشهور أنه لا يعيد التسليم على النبي في التشهد إذا دعا. وعن مالك يستحب للمأموم إذا سلم إمامه أن يقول السلام عليك أيها النبي).(291)

وأحيانا ينقل عن الشهاب قوله ليصحح أو يعترض، مثال ذلك ما جاء في شرحه حين نقل عن القرافي تعريف العتق فقال عنه (قال في الذخيرة هو خلاص الرقبة من الرق وقال في التنبيهات هو ارتفاع الملك عن الرقيق وكذا قال ابن رشد والقرافي وهو غير مانع أي هذا التعريف غير مانع).(292)

وهكذا يتعدد النقل من الشيخ كَسوس في شرحه على الرسالة من الشهاب مباشرة، ومن مصادر متعددة من كتب للشهاب، وأحيانا بواسطة،

---

289) في شرحه للرسالة ملزمة 34 ص 5 ج 1.

290) شرح الرسالة لكسوس ملزمة 2 ص 5 من ج 2.

291) نفس المرجع ملزمة 4 ج 2 ص 6.

292) ج 3 ص 37 حيث رقم هذا الجزء.

وهي متعددة أيضا كما بينا. وذلك ما يدل على تأثره بالشهاب وفقهه واحتفاله بآرائه وعلمه. وذلك ما نريد أن نصل إليه وبالله التوفيق.

استمر النقل والاقتداء بآراء الشهاب عند المتأخرين من شراح الرسالة كما نلاحظه عند أبي الحسن في (مختصره)(293) المطبوع.

خاتمة لهذا الفرع في جملة قصيرة نذكر فيها مصادر ثلاثة خارج المذهب اعتمدت على الشهاب في فقه ورأيه شافعية وحنفية.

1) أولها السيوطي في كتاب (منتهى الآمال في شرح حديث الأعمال) وهو كتاب ألفه صاحبه بيانا وشرحا لحديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما الأعمال بالنيات، فقد نقل فيه كثيرا عن الشهاب القرافي وقد أشرنا إلى ذلك سابقا بأمثلة فلا نعيدها هنا ومن المعلوم أن السيوطي شافعي المذهب.

المصدر الثاني الذي رأيته ينقل عن الشهاب وهو شافعي المذهب أيضا ابن حجر الهيثمي المتوفى سنة 974 للهجرة في كتابه (الإعلام بقواطع الإسلام).(294) فقد نقل فيه ابن حجر عن الشهاب في خمسة مواضع هي قوله : (إن كل قول أو فعل صدر عن تعمد واستهزاء بالدين صريح، كالسجود للصنم أو الشمس، فإنه يكفر)، ثم قال (واستشكل الشيخ عز الدين الفرق بن السجود للصنم وبين مالو سجد الولد لوالده على جهة التعظيم حيث لا يكفر)... ثم قال : (قال القرافي في قواعده كان الشيخ أي عز الدين يستشكل هذا المقام ويعظم الإشكال فيه)،(295) انتهى. ولعلك تلحظ من هذا أن الهيثمي ينقل عن العز بواسطة القرافي.

---

293) لابن ناجي على الرسالة ثلاثة شروح كبير ومتوسط ومختصر وهو المطبوع الذي عليه حاشية الصعيدي العدوي المعروفة. وهذا الشرح هو الذي كان يدرس بالقرويين إلى أن تفتقت ذهنية حكومتنا على إغلاقها حفاظا على الجهل حتى لا يضيع وعلى العلم أن لا يشيع، وسبحان الله.

294) كتاب صغير الحجم مطبوع متداول.

295) انظر ص 20 من الاعلام بقواعد الإسلام.

من المواضع التي نقل عن القرافي فيها كان أثناء كلامه عن الدعاء فقال : (اعلم أن الدعاء ينقسم إلى كفر وحرام وغيرهما فمما هو كفر أن يسأل نفي ما دل السمع القاطع على ثبوته).(296)... ثم نقل كلام القرافي في ذلك وقال في آخره (ذكره القرافي).

ثم حين نقل كلام الطرطوشي في السحر وهو قوله : (قال مالك وأصحابه الساحر كافر فيقتل ولا يستتاب، سحر مسلما أو ذميا... إلى أن قال : (قال القرافي هذه المسألة في غاية الإشكال على أصولنا فإن السحرة يعتمدون أشياء، تأبى قواعد الشريعة أن نكفرهم بها).(297)... إلى آخر النص الذي نقله عنه وهو طويل، وفي صفحة 102 نقل عنه نصا طويلا فيما يقع عليه اسم السحر، إلخ.

المصدر الثالث من غير مذهب مالك الذي كان ينقل عن الشهاب ويعتمد عليه هو الطرابلسي الحنفي في كتابه (معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام)، فإنه أكثر من النقل عن الشهاب أحيانا يشير إليه وأحيانا يأخذ منه الصفحة وأكثر ولا يشير إلى ذلك.

وقد تنبه إلى هذا قبلي، الشيخ الفقيه المحدث أبو غدة حفظه الله حين حقق كتاب الإحكام فأشار إلى ذلك وبين بعض مواضع النقل.

ولكني حين رجعت من جديد إلى معين الحكام فإني وجدت النقل غير مقتصر على الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام فقط، ولكنه ينقل من **الذخيرة أيضا** وقد نقلت نصوصا من ذلك في فصل المنهج فلا أعيدها ومن غير ذلك نجد نصوصا أخرى منها : أنه نص على الذخيرة في عدة أماكن من كتابه معين الحكام. مثل قوله : (ونقل القرافي في كتابه المسمى بالذخيرة ما ذكره الماوردي في «الأحكام السلطانية» في الكلام عن ولاية الكشف عن

---

296) الاعلام بقواطع الإسلام ص 96.

297) نفس المرجع ص 99 و100.

المظالم، وفي أحكام الجرائم، وكلامه فيها يقتضي أن القاضي ليس له أن يتكلم في السياسة(298) (أي السياسة الشرعية باعتبـاره بابا من الحكم خاصا بغير القاضي، ونقل منه في غير هذا).

أما كتاب الإحكام فقد نص عليه الاطـرابلسي في مواطن متعددة من كتابه منهـا عند كـلامه في الفتـوى حين تحدث عن أن الأصل يقتضي أن لا تجوز الفتيا إلا بما يرويه العدل عن العدل، حيث قال : (ومثل هذا ذكره القرافي في كتاب(299) الإحكام في تمييز الفتاوي عن الإحكام)، ثم نقل عنه نصا طويلا يكاد يستغرق صفحة كاملة. ونص عليه في غير ذلك.

واعتمد الاطـرابلسي أيضا من جملـة ما اعتمد عليـه، الفروق،(300) وبلغ مجموع النصـوص التي نقلها وأشار إلى نقلهـا من كتب الشهاب ما ينـاهز الخمسة عشر نصـا. وهنالـك نصوص أخرى كثيرة نقلهـا وخصوصـا من الإحكام ولكن لم يشر إلى الشهاب وهي منقولة منه.

أما بعد فلعلي بهذا قد بينت أثر الشهاب في الفروع داخل مذهبه وبعضا من خارج مذهبه وبذلك نكون أوفينا بما قصدنا، وبالله التوفيق.

إذا ولينـا وجهتنـا نحـو كتب الشروط والتـوثيق التي تكـاد تكـون متخصصة في منـاهج التقاضي، وما يحيط بـذلك التي قلنا عنها سـابقا إنها ابتدأت (بـابن أبي زمنين في كتابـه (المنتخب) مرورا (بابن فتوح) في القـرن الخامس إلى (المتيطي) في القرن السادس، حتى انتهت. هـذه المرحلة تلخيصا وتمحيصا (بتبصرة) (ابن فرحون)(301) فإننا نجد صـاحب التبصرة برهان الدين ابن فرحون احتفل بفقه الشهاب احتفالا كبيرا، ونقل منه نقلا مسلما نقولا طويلة خصوصا من كتابيه (الإحكام) و(الذخيرة)، حتى إن ابن فرحون

298) نفس المرجع ص 173.

299) نفس المرجع ص 28.

300) انظر ص 89 من معين الحكام الاطرابلسي.

301) انظر ومضاة فكر للشيخ الفاضل ابن عاشور ص 71.

يكاد يأتي على كتاب الإحكام برمته، متفرقا على أبواب التبصرة، فقد ينقل منه الفصل بل والباب الذي بوب له من أبواب التبصرة برمته، أحيانا يشير إلى ذلك وأحيانا لا يشير، ومن أراد أن يتحقق من ذلك فليرجع إلى كتاب الإحكام بتحقيق الشيخ أبي غدة فقد أشار إلى كثير مما نقله ابن فرحون عن الشهاب في هوامش تحقيقه للإحكام، فلا نطيل بتكراره هنا. فليرجع إليه من أراده، ونفس الشيء فعله الطرابلسي الحنفي في معين الحكام، الذي نقلنا منه بعض النصوص من أجل التدليل على ما نريده هناك، فلا نستعجل الأمر هنا بما يليق هناك، وقد أشرنا إليه قبل قليل، ثم استمر الاحتفال بنقل فقه الشهاب حتى العصر القريب من عصرنا جدا ونقصد النقل والأخذ، النقل على الأساس الفقهي السليم، أما مجرد النقل والاستشهاد فمازال مستمرا حتى الآن بل زاد في العصر الحاضر الاحتفال بفقه الشهاب أصولا وفروعا إما بمناسبة تحقيق بعض مؤلفاته، وإما بدراسات مستقلة، ومن المتأخرين القريبين من عصرنا الذين كان لهم احتفال بفقه الشهاب، الشيخ (عليش)(302) فإنه رجع إلى الشهاب واستدل به ونقل كثيرا من رأيه وأقواله في فتاواه ونوازله، (فتح العلى المالك. في الفتوى على مذهب مالك) من أمثلة ذلك ما نقله عنه حين كان يتكلم عن التقليد وبم يجب على القاضي أن يحكم به إذا كان مقلدا، فقد نقل هنالك نصوصا طويلة من كتاب الإحكام للشهاب القرافي بدأها بقوله وفي السؤال الثاني والعشرين من كتاب الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للشيخ شهاب الدين القرافي ما نصه... ثم نقل هنالك ما يقرب من صفحتين(303) ومثل هذا نجده عند المفتين المتأخرين، كالمهدي الوازاني(304) ففي النوازل الصغرى في (نازلة

---

302) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الملقب بعليش الذي كان أحد أجداده يلقب بعلوش من العلالشة الفاسي أصلا، وولد أبوه في طرابلس الغرب أما هو فولادته مصر أحد شيوخ الأزهر ورؤسائه توفي 1299 على رأس القرن الرابع عشر.

303) فتح العلي المالك ص 58 ج 1.

304) مضت ترجمته في السند.

نزلت بين أخوين مغربيين في مصر تغلب أحدهما على أخيه وكان له شوكة فاستولى له على نصيبه من الإرث، فلما جاء المستولي إلى فاس استدعاه إلى القاضي فرفض المدعي عليه، بحجة أن الإرث في مصر. فقال المدعي إن الشريعة مفقودة في مصر، وأيضا المدعى عليه له شوكة عظيمة في مصر، فأفتى الداناني بأن المدعى عليه لايجاب إلى طلبه، بل يجبر على الدعوى بفاس، وذلك لأمور ثلاثة إن ما طلبه المدعى عليه هو قراب من حكم الشريعة إلى **حكم الطاغوت**، ثم قال وفي اختصار المتيطية لابن هرون قال ابن كنانة إن دعا كل منهما إلى قاضي بلده خاصمه حيث المدعى فيه إن كان القاضيان عدلين، وإن كان أحدهما أعدل خاصمه عنده، ثم قال : لأن الجائر لا يلزم الخصام عنده ولا تلزم الإجابة من دعى إليه، كما في القرافي وغيره).(305)

وهكذا نجد الشهاب وفقهه في كتب العمل والتوثيق والنوازل المتأخرة يرجح به، ويعتمد عليه إن انفرد بالنقل أو التخريج، وذلك ما نريده، ونفس الشيء فعله شراح التحفة من المتأخرين المغاربة وعلى رأسهم الشيخ (التسولي)(306) الذي كان من القضاة البارزين ففي (البهجة على التحفة) كثير من نقل فقه الشهاب وآرائه والاعتماد عليها. واكتفى بمثالين من ذلك أولا ثلاثة : المثال الأول ما نقله في باب القضاء وما يتعلق به حين تكلم عن الفتوى وما جرى به العمل فقال : (فإن لم يجد المقلد نصا لإمامه ولا لأصحابه في عين النازلة فهي معرضة لاجتهاد. لكن لا يجتهد فيها إلا من فيه أهلية، **قال القرافي** المقلد ان كان محيطا بقواعد إمامه جاز له تخريج غير المنصوص على المنصوص بشرط تعذر الفارق، ومع إمكانه يمتنع، وإن لم يحط بقواعد إمامه فيمتنع وإن عدم الفارق. لاحتمال لو اطلع على قواعد إمامه لأوجب له الفارق). انتهى.

305) نوازل الوازاني الصغرى ج 3 ص 582 من طبعة وزارة الأوقاف.

306) مضت ترجمته في السند.

المثال الثاني قوله : (تنبيهات الأول قال القرافي : الفتوى والحكم كلاهما خبر عن الله تعالى، ويجب على السامع اعتقاد ذلك، إلا أن الفتوى محض إخبار، والحكم إخبار معناه الإنشاء والإلزام وكلاهما يلزم المكلف).(307) وهو نص طويل نقله هنالك.

المثال الثالث ما جاء في قوله : (ان من ادعى في دار أنها وراثة بينه وبين إخوته ثم ادعى أنه انفرد بها بوصية أو صدقه من الموروث، قال سحنون لا تقبل دعواه ولا بينته... وذكر **الحطاب عن القرافي** أنه اعتمد في هذه المسألة خلاف قول سحنون، فقال في الفرق الثاني والعشرين بعد المائتين بين من يقبل فيه الرجوع عن الإقرار ومالا، ما نصه... وبعد ما ذكر ما في الفرق المشار إليه قال ونزلت مثل هذه النازلة فافتيت فيها بما في القرافي)(308) انتهى.

ومثال هذا النقل موجود عند التسولي في البهجة في غير مكان منها وهكذا نجد أثر الشهاب وفقهه في كتب التوثيق المتأخرة والاعتماد على ما رجحه أو قال به، مأخوذا معتمدا عليه.

ولا بأس أن أختم بمثال يتعلق بأثر القرافي حتى في الشعراء والأدباء واللغويين من خلال ما كان يثيره من مناقشات واستشكالات. من ذلك ما نقله صاحب نفح الطيب عن (المقري الجد) حين نقل ملخص مناظرة بين ابن فرحون وابن حكم حول قول الشاعر :

رأى فحب فرام الوصل فامتنعت   فسام صبرا فأعيا نيله فقضى

(قال قوله في هذا البيت فحب، لغة قليلة، جرى عليها محبوب كثيرا حتى استغنى به عن محب بفتح الحاء فلا تكاد تجده إلا في قول عنتر :

فلقد نزلت فلا تظني غيره   مني بمنزلة المحب المكرم

---

307) البهجة على التحفة ج 1 ص 22.

308) نفس المرجع ص 17.

ونظيره محسوس من حس، والأثر أحس، ولا تكاد تجد محسا، وهذا التوجيه أحسن **من قول القرافي في** شرح التنقيح، وأجروا محسوسات مجرى معلومات، لأن الحس أحد طرفي العلم، فقصده أنه لما تشاركا في المعنى، شركوهما في الاشتقاق، ومن سنن العرب أن يحملوا الشيء على نظيره.(309) إلخ انتهى.

ولعل هذا المثال يدلك على مقدار ما كان عند الشهاب من أثر فيمن جاء بعده من علماء وفقهاء ولغويين وأدباء. والله الموفق لما فيه الصواب.

309) البهجة على التحفة ص 55 ج 1.



الفصل الأخير
المكون للخاتمة

هل كان الشهاب مجتهدا.

هل رأى نفسه كذلك.

أو رأى غيره له ذلك.

ذلك هو موضوع هذه الخاتمة من هذا الكتاب إذا سمحنا لأنفسنا أن نسميه كذلك ونرجو الله أن يكون.

لقد مر معنا في رحلتنا مع هذا الشهاب، أنه كان له من المؤهلات العلمية من المعقولات ما استحق أن يسمى شيخها.

ومن الاستقلال في تقعيد القواعد والابتكار ما اعتبر مفجر ينبوعها، وبرد غمامها، حتى اعتبر عند الكثير أنه قارب أن ينشيء المقاصد، أو أنشأها فسماها بالمصالح العليا، أو القواعد الكلية، أو ما شابهها، فكانت له أصولا أصلها، بني عليها مسائلها وفروعها، إلخ... ما رأيناه وسجلناه، حتى بان لنا أننا أمام جماعة من العلم جمعها الله في واحد، فقال له، كن الشهاب القرافي فكان.

فإلى أي حد صعدت هذه القمة الشهابية ؟ أتربعت على كرسي الاجتهاد المستقل المطلق فنالت صولجانه.

أم أنها لم تخلع ربقة التقليد، ولا فارقت سهوله ووهاده أم كانت بين بين، تحاول الصعود حتى تكاد تصل، ولكنها ترنو من جديد إلى مراح التقليد، يجذبها إليه قيد المذهب، حتى لا تكاد عنه تتمرد أو تحيد، ذلك ما نرجو الجواب عنه، ونأمل أن يكون فيه بإذن الله السديد الجديد. ونسجله في فقرات على فترات.

الفقرة الأولى مضمون كلام الشهاب في نفسه.

حين نرجع إلى التاريخ نجد المنتسبين للاجتهاد أئمة أو اتباعا، منهم من نسب نفسه. صراحة للاجتهاد وادعاه، وسلم له. وقد نجد من ادعاه ولم يسلم له، وقد نجد من لم يدعه، ولكن وصله ومارسه وسلم له.

فهل في كلام الشهاب ما يفيد أو يتضمن ادعاء الاجتهاد ؟

أما أن يكون كلامه صريحا في ذلك فهذا ما لم نعثر له على أثر فيما اطلعنا عليه من كتبه وآثاره، ونزعم أننا قاربنا الإحاطة بها أو كدنا.

وأما أننا واجدون في كلامه ما يشعر بأنه كان عند نفسه يزعم أنه يمتاز عن غيره من معاصريه، وربما من كثير من سابقيه وتفرده بما لم يصلوا إليه، وافتخاره بذلك لدرجة ازدراء من يراه دونه، فهذا أكثر منه في كتبه لدرجة توحي بالزهو المفرط، حتى قد يظن من لم يعرف من حياة هذا الصوفي المنكر للذات ما عرفنا، أنه مدع مغرور. والأمثلة على ذلك من كتبه وآرائه كثيرة متنوعة، بعضها سجلناه في أماكن من هذا الكتاب سابقا، ولكننا نمثل ببعض الأمثلة مما سجلناه سابقا وما لم نسجله حتى الآن.

المثال الأول جاء في الفرق الحادي والثلاثين من الفروق قوله:

(كان قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يقول إن الشافعية يخالفون أصلهم لا لمواجب في حديث ولوغ الكلب في الإناء... وكان يورده على الشافعية فيعسر عليهم الجواب، وأورده عليهم يوما، فقلت: إنهم لم يخالفوا أصلهم)... إلخ ما أجاب عنهم به وسجلناه عنه سابقا في غير هذا المكان... فبم يوحي هذا الكلام، أليس يوحي أن الشافعية أجمعين أكتعين عجزوا عن الدفاع عن مذهبهم، وفيهم عز الدين ابن عبد السلام المجتهد المطلق. وابن دقيق العيد الذي نسب إليه كثير من الناس أنه مجدد القرن، وبلغ درجة الاجتهاد، حتى يقوم الشهاب المالكي المذهب ليدافع عنهم ويرد إشكال قاضي القضاة الحنفي، أليس في هذا من التعاظم ما لاحد له.

المثال الثـاني قال في شرح التنقيح في مدلـول العموم، (قال الأصوليون: من، ومـا، في الاستفهــام للعمـوم، فـإذا قلنـا من في الـدار ؟ حس الجواب بقولنا: زيد، **وأجمعوا على أنـه جواب مطـابق.** والعمـوم كيف ينطبق على زيـد، فانطبـاقه على زيـد، يقتضي أن الصيغة ليست للعمـوم. وهذا سـؤال مشكل جليل، والجواب عنه عسير، وجوابه، إلخ إلخ ثم راح يبين الجواب عن ذلك بعد أن جعله مشكلا وعسيرا، حتى إنه بسبب إشكاله وعسره أخطأ فيه الأصوليون أجمعون.

المثال الثـالث قال في الفـرق الواحـد والخمسين من الفروق (اشتهر بين النظار والفضلاء، في **العقليات والفقهيات،** أن الأعم لا يستلزم أحـد أنواعه عينا. وإنما يستلزم الأعم مطلق الأخص، لا أخص معينـا،... وهذا هو القول المطـرد بين الفقـــهاء والنظـار لا يكـاد يختلف منهم في ذلك اثنـان، **وليس الأمر كذلك.** هـ/

فإذا تأملنا مـا في هذا المثال نجـد الشهاب ينسب الخطأ فيـه إلى الفقهاء أجمعين، وعلماء المناظرة في تناظـرهم أجمعين، وإلى الأصوليين فيما أجمعوا عليه أكتعين. أليس في هذا نوع من ادعاء التفرد بالعلم بما لا مزيد عليه من ادعاء وتفرد. أليس يوحي ذلك بأنه الواحد المتفرد في ذلك.

المثال الرابع جـاء في قوله في الإحكام (تخريج الفقه على القواعد أولى من تخريجها على الجزئيـات، وذلك دأب فحول الفقهـاء، لا ضعفتهم). مع العلم أنه يرى نفسه أنه من المنفردين بهذا النوع من العلم، ويرى نفسه مقعدا له مبتكرا، كما نص على ذلك في الإحكام، ومقدمة الفروق، وخاتمة الأمنية.

وإذن، إذا كان يعـد نفسه من فحول الفقهـاء صراحة، فماذا يعني بهذه الفحولية، أي إلى أي حد وصل فيها. إلى درجة الاجتهاد ؟ ثم خذ مثلا قوله في الفرق الثالث من الفروق (قال مالك في التهذيب إذا قال إن فعلت كذا فعلي الطلاق إن شاء اللـه، لا ينفعه الاستثناء. قال ابن يـونس قال عبد الملك، إن

أعـاده على الفعل دون الطلاق نفعـه. وأنت طـالق إلا أن يبدو لي، لا ينفعـه الاستثناء، وأنت طـالق إن فعلت كذا إلا أن يبدو لي، فـذلك له إن أراد الفعل خاصة. وفي الجلاب إن كلمت زيدا فعـلي المشـــي إلى بيت الله، إن شاء الله، لا ينفعه الاستثناء، إن أعاده على الحج، وإن أعاده على كلام زيد نفعه.

قال الشـهاب بعد هذا (قلت، إعلم أن هذه المواضع لا يـدرك حقيقتها الا الفحول من العلماء، أو من يفتح الله عليه من نفس فضله وسعة رحمته ما شاء، وما الفرق بين إعـادة الإرادة القديمة والحادثة على الفعل أو غيره، **وها أنا أكشف لك عن السر في هـذه المسائل ببيان قـاعدة،** ثم راح يبين هذه القاعدة التي قال عنها لا يدركها إلا الفحول من العلماء وحتى هؤلاء الفحول لا يـدركها منهم إلا من فتح اللـه عليه منهم بفضلـه وسعة رحمتـه، فماذا نفهم من هذا النص، إلا أنـه يوحي بكـلامه أنه المتفـرد بهذا. الفهم الذي لم يصل إليه أحد.

هذه بعض آراء الشـهـاب في نفسه ومثلها كثير جـدا في كتبه فما هي آراء الناس فيه.

الفقرة الثانيــة آراء النـاس في الشهاب :

إذا انتقلنا من رأي الشـهـاب في نفسـه إلى رأي غيره فيه، فسنجـد الناس فيه فريقان:

فريـق بالغ في نقده والحط مـن قيمته حتى نسبـه أحيانا للجهل البـالغ وعدم التثبت في الآراء.

وعلى رأس هؤلاء معاصره ومحشي فروقه عالم سبتة في عهده أبو القاسم ابن الشـاط.

وثانيهما المقري في قـواعده رغم أنه تابع له مقلـد، في الكثير من قواعده وإن كان نقد المقري قليل في حق الشـهاب.

وثالثهما ابن عبد السلام شيخ ابن عرفة.

أمـا ابن الشـاط فلم يخل فصل من فصـول كتـابـه من نقـد الشـهـاب وتجهيله ابتداء من المقدمة إلى الخاتمة.

ففي المقدمـة نفسـها نجده يقول عـن الفروق وصاحبه: إنـه ما استكمل التصويب والتنقيب ولا استعمل التهذيب والترتيب، فـانتسب بذينك الأمرين، إلى الإخلال بواجبين ...إلخ هـ/

مع أن الشـهاب زعم لنفسه وزعم له الناس أجمعون أنه من أقوى فقهاء المذهب الذين رتبوا ونظموا وقعدوا، وناسبوا بين الأبواب والفروع ما كان به فاصلاً بين عهدين. لكن ابن الشاط رأه لم يرتب ولم يهذب ولم ينظم وكأنه يقول ولم يفعل شيئا.

وإذا انتقلنـا من مقدمـة تعليقات ابن الشـاط إلى موضـوعها في سـائر الفصول والأبواب نجد قساوته تشتد. وجارح ألفاظه يمتد ويتعدد.

فأحيانـا ينسبه إلى **الغفلة الشديـدة، كما** فعل في تعقيبـه على الفـرق الثـاني من الفـروق حـين علـق على تفريـق الشهـاب بين التصديـق والتكذيـب والصـدق والكـذب بأن أولهمـا وجـودي والآخر عـدمي بناء على أنه إضـافي قـال ابـن الشاط إن ذلك غفلـة شديـدة، ثم قـال وهل ما يلحـق عبـر المخبـر من تصـديق المصـدق أو تكـذيـب المكـذب، إلا أمر إضـافي ...إلخ ما قال.

وأحيانا ينسبه إلى الضعف والسقوط كما فعل في تتمة تعقيبه على الفرق حين قـال: (وبـالجملـة فكلامـه هنـا كلـه ضعيف سـاقط، واضح الضعف والسقوط.

وأحيانا يجعله جاهلا وينسبه للقصور وقلة العلم والفهم والجهل بلسان العرب وعلوم اللسان كقوله فيه: (ما قاله في هذا الفرق خطأ فاحش لا أعلم أحـدا من منتحلي شيء من علوم اللسـان ذهب إليه، ومـا بناه على السـؤال

والجواب بناء على شفى جرف هار... وما ذهب إليه لا يغتربه إلا من قصر فهمه وقل علمه).(310) ...إلخ.

وقد ينسبه إلى التناقض(311) وسأقف وقفة قصيرة مع الأسباب التي جعلته ينسبه للتناقض في نظرنا. وقد لاحظت حسب طول صحبتي أن ذلك راجع لأمرين:

الأول ما يظهر من اختلاف العقليتين بين ابن الشاط والشهاب.

أحدهما يسير مع نتيجة البحث أني وصلت، أما الثاني فإنه متمسك بكون مخالفة مالك في حد ذاتها توجب سوء الظن بالمخالف.

ولأبين كما يفيده كلام المعلق أن مخالفة الشهاب لمالك غير مستساغة، عند المعلق حتى كأن ذلك كان سبب تلك القسوة أو من أسبابها، ونلاحظ ما يفيده قوله في التعليق على القاعدة الثالثة من القواعد الأربع التي بنى عليها الشهاب رأيه. وتلخيص ذلك: أن الشهاب قال: (في التهذيب، لمالك رحمه الله إن قال: أنت طالق إن شاء الله يلزمه الطلاق حالا، بخلاف إن شاء هذا الحجر، وعلل المالكية ذلك بقولهم، إنه علق الطلاق على من لم تعرف مشيئته. لأن مشيئة الله واجبة النفوذ فكل عدم ممكن يعلم وقوعه، نعلم أن الله أراده، وكل وجود ممكن يعلم وقوعه، نعلم أن الله أراده، فتكون مشيئة الله معلومة قطعا، وأما مشيئة غيره فلا تعلم. غايته أن يخبرنا، خبره يفيد الظن، فظهر بطلان ما يروون عن مالك وجماعة من العلماء، من أنه علق الطلاق على مشيئة من لم تعرف مشيئته، بخلاف التعليق على مشيئة البشر، ويجعل ذلك سبب عدم لزوم الطلاق، والأمر بالعكس.(312) هـ/ هذا تعليل الشهاب وهو تعليل معتمد على القواعد، العقلية ولم ينظر فيه إلى القائل مالك أو غيره.

---

310) انظر تعليق ابن الشاط المطبوع بهامش الفروق ص 25 ج 1.

311) انظر تعليقات ابن الشاط ج 1 ص 77.

312) الفروق ج 1 ص 77 وما بعدها.

أما ابن الشاط فقد نقد كلام الشهاب على أساس أنه (ليس مرادهم أنه علق الطلاق على من لم تعرف مشيئته، وإنما مراد من قال ذلك أنه لا يعلم هل أراد الطلاق على التعيين أو لا، وليس لنا طريق إلى التوصل إلى ذلك، وأما التوصل إلى علم مشيئة البشر فبوجوه. وبنى على ذلك عكس ما بناه الشهاب، فقال: قول الشهاب إن الأمر بعكس ما قاله مالك وغيره، ليس بصحيح، وقوله فظهر بطلان ما يروي عن مالك قول باطل لاخفاء ببطلانه، ثم قال ابن الشاط مباشرة - وهذا هو الشاهد في الفرق بين العقليتين - قال: ولو لم يظهر بطلان قول الشهاب - أي بما تبين - **لكانت مخالفته مالكا كافية في سوء الظن بقوله لتفاوت ما بينهما في العلم**.(313) هـ/

ويظهر الفرق بين العقليتين العلميتين، لأمر آخر هو أن الشهاب من قواعده التي قعدها وسار عليها أنه لا يجوز التقليد فيما ضعف مدركه ودليله، ولم يخصص من ذلك ولا استثنى أحدا حتى إمامه مالك، ولذلك إذا كان قول مالك ضعيف المدرك، فلا يجوز تقليده فيه. وهذا أمر مشهور عن القرافي نقله عنه غير واحد. وهو منصوص عليه في الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام) وقد سبق لي أن أوردت هذا النص عن القرافي نفسه وأسوقه الآن عن غيره ناقلا عنه لما في ذلك من المتابعة له فيه، قال السنوسي في (بغية المقاصد) (قال القرافي لا يجوز تقليد إمام في مسألة ضعف مدركه فيها، ولو لمقلده في غيرها، فالمالكي لا يجوز له تقليد مالك في حكم ضعف مدركه فيه، وإنما يقلد فيما وافق فيه الدليل، أو قوى دليله على دليل غيره)(314) هذه القاعدة لم يلحظها ابن الشاط.

---

313) فكأن ابن الشاط رحمه الله جعل رأي مالك لا يناقش لأنه رأي مالك وكفى، ولا أفهم قوله لتفاوت ما بينهما من العلم لأن ما روى عن مالك لم يستند إلى نقل، وإنما إلى المعقول وما أرى الإمام مالك رحمه الله كان يعطي لنفسه في المعقولات ما أراده له ابن الشاط.

314) بغية المقاصد للسنوسي ص 55.

أما حين يقول ابن الشاط إن مجرد المخالفة لمالك سوء ظن حتى ولو كانت صوابا، فإن ذلك نوع من التعصب عند ابن الشاط. ونفهم قوله أن هنالك تفاوتا كبيرا في العلم بين مالك والشهاب، وما يجعلنا نبني عليه تبعا لذلك أنه لم يبلغ مرتبة الوثوق به فضلا عن أن تعطى له رتبة الاجتهاد.

ومثل هذا الكلام القاسي في حق الشهاب من ابن الشاط كثير ومتنوع الأسلوب في سائر الكتاب.

أما المقري فإنه وإن لم يبلغ مبلغ ابن الشاط إلا أنه لا يسلم للشهاب تفرده وزعامته، ولذلك نجد فيما اطلعنا عليه من قواعده(315) لا يتورع أن يخطئه كما فعل فيما نقلناه عنه من القول من أن الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما صغرت مفسدتها من المعاصي وكذلك الطاعات. **فقد قال هذا خطأ.**(316)

وقد ينسبه إلى النقل المتسرع، كما فعل فيما نقلناه عنه سابقا وتابعه في ذلك الونشريسي في قواعده (إيضاح المسالك).(317) ولكن ذلك قليل على كل حال، ونقول بأن ذلك قليل فيما اطلعنا عليه من قواعد المقري.

وأما ثالثهم وهو ابن عبد السلام التونسي شيخ ابن عرفة فإنه كان أشد صراحة في عدم الوثوق بعلم الشهاب القرافي، نجد ذلك في نص نقله عنه الوانوغي(318) وعن الوانوغي نقله التقي الفاسي من خطه، **قال التقي الفاسي** ووجدت بخطه تنبيهات تتعلق بكتب المذهب وغيره، منها:

---

315) لأن ما طبع هو الجزآن الأول والثاني فقط.

316) تعليقات ابن الشاط ج 1 ص 25.

317) لقد سبق لنا أن أوردنا هذه القاعدة.

318) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر التونسي العلامة المتفنن البارع أبو عبد الله المعروف بالوانوغي نزيل الحرمين قال التقي الفاسي تلميذه: ولد في غالب ظني سنة تسع وخمسين وسبعمائة بتونس ونشأ بها،سمع مفتي تونس وعالمها ابن عرفة الورغمي أخذ عنه الفقه في التهذيب وفي مختصر ابن الحاجب وفي تآليف ابن عرفة المختصر وأخذ عن ابن هارون العقد الثمين للتقي الفاسي، ج 1 ص 308 وما بعدها).

(وفي ابتداء قراءتي(319) ابتدأت قراءة الفقه على الشيخ أبي عبد الله ابن عرفة، فقرأت عليه كتاب ابن الجلاب في أول العام، وكان يكره مطالعة شيء من مشروحات الرسالة عدا شرح القاضي عبد الوهاب.

(ويحكي عن الشيخ ابن عبد السلام وغيره ما ينقلونه، ويقولون لم يثبت عندهم أن أحدا منهم في طبقة من يعتمد عليه في شرح الكتابين ولا على ما ينقلونه، ويقولون لم يثبت عندهم أن أحدا منهم في طبقة من يعتمد عليه في النقل والفهم. انتهى كلام الوانوغي).

قال التقي الفاسي تعليقا على ذلك (وفي هذا نظر بالنسبة إلى بعض شراح الكتابين، فإن الشيخ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ممن شرح الجلاب، والشيخ تاج الدين عمر بن علي الفاكهاني ممن شرح الرسالة، وهما بالفضل مشهوران لا سيما القرافي ولعل شرحيهما لم يبلغا المغرب في زمن من قال ذلك).(320)

وفي هذا النص الذي حكاه الوانوغي عن ابن عرفة عن ابن عبد السلام وأن كل شروح ابن الجلاب ليس فيهم أحد من طبقة من يعتمد عليه في الفهم والنقل. ومن المعلوم أن من شراح الجلاب، الشهاب القرافي فيكون بذلك قد وضعه في طبقة من لا يعتمد عليه، ولا يوثق بنقله، وهذا هو الشاهد. اللهم إلا أن يكون لم يبلغه شرح الشهاب وهذا بعيد. هذه بعض آراء علماء مذهب الشهاب فيه.

فهل يمكن أن يقال فيمن يوصف بالغفلة والسقوط، والخطأ الفاحش والتسرع في النقل، وعدم التثبت، وعدم الاعتماد عليه في النقل وعدم الوثوق بفهمه أنه من المجتهدين ؟ هذا رأي.

---

319) هذا كلام الوانوغي.

320) انظر هذا النص في العقد الثمين للتقي الفاسي، ج 1 ص 316.

وبالمقابل نجد البعض من علماء مذهبه يرفعه إلى درجة الكمال المجمع عليه، فابن فرحون في الديباج، يقول عنه، بأنه ألف كتبا **انعقد على كمالها** الإجماع. ثم ينقل عن القاضي ابن شكر أنه قال، أفضل من في الديار المصرية في عصره أي في القرن السابع ثلاثة... ثانيهم ابن دقيق العيد، وثالثهم **الشهاب القرافي** هكذا نقل ذلك ابن فرحون حين ترجم للشهاب.(321)

فإذا كان القرافي قرين ابن دقيق العيد في العلم والفضل، كما قال ابن شكر، وابن دقيق العيد نسبه الكثير إلى الاجتهاد وتجديد القرن. وما ينسب للقرين ينسب إلى قرينه، فيكون الشهاب قد نسبه غيره إلى الاجتهاد. ضمنا ونجد البعض يلقبه **بالإمام**(322) كما فعل ابن ناجي في شرحه على الرسالة وقد نقلنا ذلك حين التحدث عن أثر الشهاب في ابن ناجي، ووصفه له بالإمام اعتراف له بأنه من أمثال المازري... إلخ. الموصوف بهذا الوصف.

أما إذا خرجنا عن علماء المذهب وذهبنا نحاول استقصاء أخبار الشهاب عند علماء المذاهب الأخرى وتأخرنا شيئا ما في الزمن حتى ندصل إلى عصر السيوطي فسنجده رفع الشهاب إلى درجة المجتهدين بكلام صريح حيث ترجم له في حسن المحاضرة في طبقات المجتهدين تحت عنوان، (ذكر من كان بمصر من الأئمة المجتهدين)،(323) فكان الشهاب بجانب مكحول، والشافعي، وعبد الوهاب، وعز الدين بن عبد السلام، وأشباههم. أما الشوكاني في أرشاد الفحول(324) فقد عدد كثيرا من معاصري الشهاب، وجعلهم من المجتهدين، ثم قال **وهنالك غيرهم أي ممن لم يذكرهم كثير**، ممن بلغ درجة الاجتهاد. ولاشك أن من هذا الغير الشهاب وأمثاله، لأنه عدد من جملة ما عدد ابن دقيق العيد، وأمثاله.

---

321) ص 62 من الديباج وانظر ترجمته سابقا.

322) ابن ناجي شرح الرسالة، ج 1 ص 57 بهامش زروق.

323) حسن المحاضرة.

324) إرشاد الفحول.

أما إذا انتقلنا إلى الزمـــن الذي نحن فيـه وهو القـرن العشرين الميلادي أو الخامس عشر الهجـري، فسنجد نسبـة الاجتهـاد كثرت وتعـددت وعلى رأس من صرح بذلك فقيه حلب وشيخها الشيخ عبـد الفتاح أبو غدة حفظه الله، في مقـدمته لتحقيق كتـاب الإحكام، حيث علق على تـرجمة الشـهاب في طبقات المجتهـدين عند السيـوطي فقال: (وهذا نظـر سديـد من السيوطي رحمه الله).

بقي لنـا تعليق على هذه الآراء فنقـول، فما هو الـرأي المقبول من هـذه الآراء، أما مبالغـات ابن الشـاط فلـم يتابعـــه عليها أحـد سواء من القدمـاء أو المحـــدثين، حتى إن (الحجوي) في (الفكر السامي) انتـدب للـرد على ابن الشـاط وتعليقـاته فقال، عنـدما ترجم لـه وذكر تعليقاتـه على الفروق، (ولي عليه أي على ابن الشـاط تعقيبات سجلتها حين كنت أدرس الفروق، يسر الله إتمامها).(325)

وإذن ما الحامل لابن الشـاط على ما قال:

أرى أن الحامل لابن الشـاط على ما قال ثلاثة أمور والله أعلم.

أولها الفرق بين عقليتين، عقليـة الباحث بـالدليل وعقليـة المقلد الصرف وثانيهما راجعة إلى منهج كل من الطرفين.

الشـهاب وضـع منهجا في البحث، وقد تـوج منهجه بما ابتكره من قواعد، ومن هـذه القواعـد التي نـــص عليها ونقلت، لا يجوز التقليـد فيما ضعف مدركه عند قائلـه، أي حيـن نجد الدليل ضعيفا فلا يجوز تقليده فيما ذهب إليه بنـاء على هذا الدليـل الضعيف، ولم يستثن الشـهاب من ذلك أحدا حتى مالك وهـــذا عـرف ونقـل، قال السنـوسي في بغيـة المقاصد : ونقلنـاه عنه قبل قليل.

---

325) الفكر السامي، ج 4 ص.

الثالث المعاصرة وروح العزة التي قد يعتبرها البعض غرورا والتي امتاز بها الشهاب، والمعاصرة داع لنوع من التجاوز إذ عاصر ابن الشاط الشهاب في حوالي خمسة وعشرين عاما.

وأما قول السيوطي والشوكاني فكان حقيق بنا أن نتبعهما على ذلك، لولا ما حاك في النفس من ذلك. وما حاك في النفس من كلامهما يرجع عندي إلى أن كلا من (السيوطي) و(الشوكاني) ادعيا الاجتهاد، ولم يسلم لهما، فهل كانا يكثران من سواده ليدخلا فيه، إنه احتمال قائم في النفس، وإن كانت أمانة الرجلين تقف أمامنا في ذلك.

بعد هذه الآراء نعود إلى السؤال من جديد فنقول: ما هو الرأي الفصل في هذا ؟ أكان الرجل من المجتهدين ؟ إن الجواب عن هذا السؤال يدعونا إلى أن نعرف المجتهد من هو وأقسام المجتهدين ثم شروط إيقاع الاجتهاد ثانيا.

بعد هذا نعود إلى خصوص الشهاب لنعرف شروط الاجتهاد عنده وهكذا سنسير إلى أن نصل إلى ما يوصلنا إليه البحث من نتيجة، وتلك هي:

3 – الفقرة الثالثة من هذا الفصل وهي مسائل:

المسألة الأولى من هو المجتهد وإلى كم ينقسم الاجتهاد.

الاجتهاد بالمعنى الأخص كما نقل السنوسي(326) هو: (استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي وبطرقه فيما لم ينقل عن النبي ﷺ أصلا، أو غير صريح قال وهو حاصل ما لابن الحاجب، والأسنوي، والنووي، وابن السبكي، والبيضاوي.

وأما أنواعه ففيها تفصيل فهو:

(إما مجتهد مطلق وهو نوعان: مستقل أو مقيد وهو المسمى بالمنتسب فالمطلق المستقل، هو أكملها وأفضلها، والمراد به، المتصرف في جميع الأبواب

326) انظر بغية المقاصد، ص 37.

الشرعية وفنونها، المستقل بتمهيد الأحكام وقوانينها، غير تابع لغيره في شيء منها، **مختص بقواعد مستقلة به،** يجعلها منهجا خاصا لاستنباط الأحكام كما اختص مالك بالمصلحة المرسلة،(327) وسد الذرائع والبراءة الأصلية وعمل أهل المدينة والعرف) هـ/.

(أما المجتهد المطلق المنتسب غير المستقل فإنه المتصف بصفات المستقل، **إلا أنه لم يبتكر لنفسه قواعد وأصولا لبناء الأحكام عليها كما هو الشأن في المطلق المستقل،** بل سلك في ذلك طريقة إمام من الأئمة المعروفين فهذا مطلق منتسب لا مستقل ولا مقيد) قال السيوطي(328) بعد نقل ما سبق هذا تحرير الفرق بينهما، فبين المستقل والطلق عموم وخصوص مطلق، فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقلا، وله أحوال أربعة كما ذكر النووي في شرح المهذب).

1) (أن لا يكون مقلدا لإمامه لا في المذهب، ولا في دليله لاتصافه بصفات المستقل، وإنما إليه، لسلوكه طريقته في الاجتهاد، وهذه هي الرتبة التي أعطاها السيوطي لنفسه، ذلك أنه حين نوزع من أهل عصره بين ذلك فقال: وإنما جاء الغلط لأهل عصرنا من ظنهم ترادف المطلق والمستقل، وليس كذلك، وإنما الذي **ادعينا هو الاجتهاد المطلق النسبي، فنحن تابعون للإمام الشافعي** رضي الله عنه وسالكون طريقه)،(329) من هنا قال ابن المنير اتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد، مجتهدون، ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا، أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصولا وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين، فمتعذر الوجود،

327) كلام السنوسي هنا فيه خلاف ما ذهب إليه القرافي من عدم خصوصية مالك بالمصلحة المرسلة وسد الذرائع.

328) هذا كلام السنوسي في نفس المكان مازال مسترسلا.

329) بغية المقاصد وخلاصة المراصد للسنوسي، ص 38 و39.

لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب، ونحوه لابن الحاج في المدخل) هـ/ قال السنوسي بعد نقله هذا الكلام: وفي ذلك بحث ذكرناه في إيقاظ الوسنان هـ/.

قلت ما ذهب إليه ابن المنير من أن إحداث قواعد وأصول لفروع مباينة لسائر المذاهب متعذر، محجوج بالواقع الذي حدث في عصره وبعد عصره.

أما في عصره فمحجوج بما ابتكره الشهاب من قواعد سماها المصالح الأعلى من المصالح المرسلة وبنى عليها أحكاما وفروعا أعطينا أمثلة منها في مكانها.

ومحجوج بما جاء بعد عصره بما جاء به الإمام الشاطبي من علم المقاصد أو فن المقاصد وهو غير علم أصول الفقه وقواعده المعروفة في عصر ابن المنير وغيره. والعلماء الآن على قصورهم يدونون من طرق أخرى. نعم لم يهجروا قواعد الأئمة.

والظن أن الوهم جاء إلى الإمام ابن المنير على جلالة قدره وفضله من إيمانه بأن العلم الشرعي أو دلائل الأحكام الشرعية بلغت المنتهى عقلا، وهذا فيه تحجير مالم يحجره الله على عباده، ولعل الإمام ابن المنير جره إلى القول بما قال الحياة العلمية في عصره وقبل عصره بكثير، منذ القرن الرابع حيث لم تتغير الحياة العلمية في العالم الإسلامي تغيرا يذكر حتى (أصبحت أكثر الصور التي تعرض لحياة الناس بعد استقرار المذاهب وتمام التفريع فيها، قد سبق تقرير الحكم فيها قبل حدوثها، لعدم تغير الحياة كثيرا، فحتى إذا حد الفقيه ذهنه باجتهاد في حكم، لا ينتهي به إلا إلى تحصيل حاصل).(330)

وهذه الرتابة في الحياة العلمية، اقنعت الناس والعلماء إلى أنه ليس في الأمكان إبداع مما كان. وذلك ما أدى والله أعلم بإمام فحل كابن المنير إلى أن يقول ما قال:

330) الشيخ الفاضل ابن عاشور ومضات فكر.

هذا هو على العموم المجتهد وما يهمنا من أنواع المجتهدين، ولم نتكلم عن المجتهد المقيد الذي هو المجتهد في بعض الفنون دون بعضها لأنه لا يعنينا.

المسألة الثانية آلات الاجتهاد:

وننقل إلى الأمر الثاني لنلخص ما قالوه في آلات الاجتهاد وما قالوه في إيقاع الاجتهاد. وكثير من الأصوليين يخلط بينهما ويسردهما في مكان واحد، والذي رأيته لخصهما مستعينا بكلام الأصوليين في ذلك هو (السنوسي) في (بغية المقاصد). وألخص ما قال مستعينا بكلام الشهاب نفسه في كتبه الأصولية وأمزج بين الإثنين فأقول:

إذا رجعنا إلى المقدمة التي وضعها الشهاب لكتابه العظيم الذخيرة وهي التي عرفت فيما بعد (بالتنقيح)، نجده جعل من الشروط الوصفية المكتسبة غير الجبلية.(331)

أن يكون عالما بكتاب الله بما يتضمن آيات الأحكام وهو نحو خمسمائة آية(332) ولا يشترط حفظها.

2) أن يكون عالما بأحاديث وهي حوالي تسعمائة حديث، وبه قال ابن المبارك، أو ألفا ومائة، وبه قال أبو يوسف، أو أكثر، على خلاف في ذلك والجمهور على أن المراد معروفة مواقعها.

3) أن يكون عالما بأصول الفقه، وخصوصا القياس واللغة والنحو والصرف وهل يشترط التبحر أو القدر الذي يتوقف عليه علم الكتاب والسنة، وهو ما ذهب إليه سند في شرحه على المدونة،(333) وهو ما ذهب إليه ابن عرفة كما نقل عنه تلميذه البرزلي حيث قال ما ذكره شيخنا ابن

---

331) الشروط الجبلية لا تهمنا كثيرا.

332) لقد تابع في التنقيح الحصر في خمسمائة آية العزالي، ولكنه نقد هذا الحصر في الشرح وتابع رأي شيخه عز الدين بن عبد السلام في كتابه الإمام الذي عبر بأن كتاب الله كله حتى آيات القصص والإرشاد فيها بشكل أو بآخر أمر أو نهي.

333) السنوسي بغية المقاصد، ص 40.

عرفة فإنه قال: إذا حصل الطالب التهذيب للبرادعي في فقه المالكية والجزولي في علم العربية ويسيرا من أصول الفقه للرازي ونحوها ويحصل مثل الأحكام الكبرى لعبد الحق في علم الحديث.

4) زاد الشهاب في التنقيح ويحصل (شرائط الحد والبرهان) ثم قال: (ولا يشترط عموم النظر بل يجوز أن يجعل الاجتهاد في فن دون فن، هذا حاصل الشروط الوصفية للاجتهاد، بصفة جملية عند الكثير ومنهم الشهاب أي الأوصاف. القائمة بالمجتهد. حتى يكون مجتهدا.

المسألة الثالثة إيقاع الاجتهاد :

أما شروط إقاع الاجتهاد من المجتهد أي أنه حين يكون متصفا بأوصاف المجتهد عليه أن لا يوقع الاجتهاد في مسألة إلا بعد أن تكون هناك شروط.

1 – أولها معرفة مواقع الإجماع، وهذا الشرط يجب أن يحطاط له المجتهد ولو كان قادرا على الاجتهاد، متوفرا على أوصافه، لأنه قد يجتهد ويصل إلى حكم في مسألة بمقتضى مؤهلاته، ولكن قد يكون ما توصل إليه مخالفا لما وقع فيه الإجماع قبله، فتكون فتواه خارقة للإجماع، وهذا لا يجوز، بل اعتبره بعض الفقهاء ومنهم الشهاب فسوقا. قاله في الفروق والإحكام وغيرها حتى نسبت إليه قاعدة مستقلة، ومفادها أن حكم الحاكم ينقض إذا خالف أربعة أشياء منها الإجماع، وهي قاعدة بحثناها سابقا، بتفصيل وقد عبر عنه الشهاب في التنقيح بموقع الإجماع والاختلاف.

2 – الشرط الثاني معرفة أسباب النزول وأسباب الحديث فإن الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد كما قالوا.

وهذا الشرط هو الذي عبر عنه الشهاب في الإحكام، وفي شرح التنقيح بالأحوال التي صدر فيها النص من الرسول ﷺ أو القرائن الحافة بالنص، واعتبره من الأسباب المؤدية للعلم فهو مقدمة للوصول إلى مقصد من

المقاصد، أو قريبا من هذا، وهو غير المستفاد من التواتر من الحديث لأن ذلك مفيد للعلم بنفسه.

3 - الشرط الثالث معرفة الناسخ من المنسوخ والجهل بهذا يؤدي إلى الاعتداد بحديث أو آية، وبناء الفتوى والحكم عليها، والحال أنه منسوخ، فيكون قد أفتى بباطل، وقد عبر عنه الشهاب بقوله أن يكون عارفا بعوارض الألفاظ من التخصيص والنسخ إلخ... كما في التنقيح.

4 - ورابعا معرفة أنواع الحديث من متواتر وحسن وصحيح وضعيف إلخ وهذا غير أسباب ورود الحديث.

5 - الخامس معرفة أحوال الرواة، قال الشهاب ويقلد من تقدمه في ذلك ولا يشترط البحث عنهم من كل مجتهد، لأن ذلك تكليف بما لا يطاق وهو مرفوع عن الأمة لما فيه من الحرج.

هذه على العموم شروط الاجتهاد سواء منها ما يتعلق بالصفة التي يجب أن يتصف بها المجتهد، أو الشروط التي يجب توفرها لإيقاع الاجتهاد السليم من المجتهد، بالإضافة إلى الشروط الجبلية وعلى رأسها فقاهة النفس وشفافيتها وهذه الشروط هي التي جمعها الأصوليون في مكان واحد على اختلاف بينهم في ذلك وهم عادة لا يفرقون بين شروط امتلاك صفة المجتهد وشروط إيقاع الاجتهاد، بعد امتلاك تلك الصفة، والأمر سهل.

وهذه الشروط بنوعيها هي التي جمعها الشاطبي في مقدمات الموافقات في وصفين: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. وإذا تبين لنا بناء على هذه الفذلكة المشيرة فقط إلى معنى الاجتهاد والمجتهد ومتى يمكنه إيقاع الاجتهاد. على العموم، نتساءل: وهو:

المسألة الرابعة ما موقع الشهاب من توفر هذه الشروط.

أما كتاب الله جل وعز فإن الشهاب كان له فيه من عمق الفهم والفقاهة ما جعله لا يرتضي رأي الغزالي في حصر معرفة المجتهد في نحو خمسمائة

آية، وإنما قال: (بأن كتاب الله لا يخلو من أمر ونهي أو إرشاد في كل آياته، حتى تلك الآيات التي ظاهرها قصص الأنبياء السابقين، أو الإرشاد، أو الاتعاظ، فهي إما تحثنا على شيء يجب التلبس به، أو تنهانا عن شيء وجب الابتعاد عنه). وأثبتنا أن له من الدراية في التفسير ما ناقش بها فحول المفسرين، كالزمخشري، وابن عطية، والواحدي، والرازي، والنيسابوري، واعترض وصحح وأحيانا نقد وخطأ وصوب.

أما معرفة مواطن الإجماع والاختلاف فإنه صرح بأن كتاب الفروق إنما وضع لضبط المذهب، حتى لا تقع منه فتوى مخالفة لذلك، ولم يقع ممن تقدمه ما وقع منه، من تلك الفروق وكثير من مؤلفاته (كالذخيرة) (والإحكام، و(البيان فيما أشكل من التعاليق والإيمان)، حتى نسبت إليه القاعدة المشهورة في المذهب وأخذها عنه فقهاء مذهبه وغير مذهبه، وهي أن حكم الحاكم ينقض إذا خالف أربعة أشياء، النص، والإجماع، والقياس الجلي، والقواعد. ونص عليها في كتبه كل مرة وأحيانا ينص عليها في الكتاب الواحد أكثر من مرة كلما دعت المناسبة إلى ذلك. كل هذا بيناه وأوضحناه.

أما الأصول فقد كان مرجعها في مذهبه وغير مذهبه، ومازالت استشكالاته إلى الآن كثير منها موضع نقاش وفاقا واختلافا.

أما ما سماه بالمصالح العليا أكثر من المصلح المرسلة: التي أخذ فيما بعد اسم المقاصد، فقد بينا ابتكاره فيها وأنه توصل بالنظر إلى أنه توجد قواعد هي أصول بجانب أصول الفقه، وما أصول الفقه إلا جزء منها أو قل نصفها الأول.

أما شرائط الحد والبرهان فقد بينا كذلك بأنه كان أستاذ المعقولات، عنه تؤخذ في مذهبه وغير مذهبه، ولإمامته فيها صاغ كثيرا من الحدود وعدل كثيرا منها وحقق، وذلك مذكور في موضعه.

أما السنة فلنقف عندها وقفة مشيرة، نثبت في هذه الوقفة ما أردنا أن نثبت له خلال نصوصه. وذلك أن مترجميه لم يحدثونا على أنه اتجه وجهة الحديث بالدرس والتتبع والاختصاص، ولم يثبت لدينا أنه ألف فيه كما ألف في غيره من الفنون التي تحدثنا عنها. ونقصد التأليف باستقلال كما فعل في أصول الفقه، أو العربية، أو القواعد، أو الجدل والمناظرة مثلا، ولم يحدثونا على أنه تفرغ لذلك تفرغ المختص، حتى إننا نجد بعض المتحدثين عنه عاب عليه انسياقه مع بعض الأحاديث التي ذكرها الفقهاء دون تمحيص، على ما فيها من ضعف، حتى قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة حفظه الله، بأنه لاحظ على الشهاب (خفة يده في الحديث). كما في مقدمة كتاب الإحكام.

ثم إن الشهاب نفسه أحيانا يقف عند بعض الأحاديث ويقول إني سألت عنها أهل الفن، مما يوحي بصحة قولة فقيه حلب ومحدثها حفظه الله، ولنا في هذا وقفة نشير فيها إلى أمور:

أولها أن الشيخ أبا غدة حفظه الله، ربما لم يعاشر الشهاب وهو يحقق كتابه الإحكام إلا في كتابين أو ثلاثة. منها الفروق والإحكام. وهذه موضوعها تقعيد القواعد والفروق، ولذلك لن يظهر فيها أثره في الحديث بل ربما انساق مع الفقهاء في الاستناد إلى أحاديث فيها من الضعف ما كان يستوجب الحال إن لا ينساق معها، هذا كما قلنا واقع، ولكنه لا يزيد على أن يؤكد الطبيعة البشرية المشوبة بالنقص مهما بلغت.

ونحن لا نزعم للشهاب أنه من أصحاب الحديث المتخصصين، وإنما نزعم أنه كان يملك من بضاعة الحديث ما يفي بشرط الاجتهاد، وهذا حاصل ومن أطلع على كتابه الذخيرة تبين له أن الرجل كان على درجة من فقه الحديث وفهمه ودرايته، والاطلاع على آراء أرباب الفن فيه ما يجعل القول بخفة يده منه اعتمادا على حديثين أو ثلاثة أوردهما في الإحكام أو الفروق، فيه تسامح.

وللتدليل على ما نقول نسوق مثالا من عشرات الأمثلة من كتاب الذخيرة يدلك على مقدار فقاهة الرجل في الحديث رواية ودراية.

ففي نواقض الوضوء من كتاب الذخيرة (المظنة الأولى من مظنات نواقض الوضوء قال مس الذكر، عند مالك بباطن الكف، وبباطن الأصابع عند ابن القاسم، كما حكاه في الكتاب - أي المدونة - يوجب الوضوء، خلافا لأبي حنيفة، لما في الموطأ عنه عليه السلام أنه قال إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ... **ولا تشترط اللذة عند المغاربة وبعض البغداديين. وتشترط عند العراقيين،**(334) قياسا على لمس النساء، ولحديث طلق، قال: قدمنا على رسول الله ﷺ، فجاء رجل كأنه بدوي، فقال يارسول الله، ما ترى من مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ، فقال هل هو إلا بضعة منه، رواه أبو داود، فقال العراقيون يجمع بين الأحاديث بوجود اللذة وعدمها وجزم المغاربة بتعين الكف والأصابع للوجوب.

وقالوا : طلق من المرجئة فيسقط حديثه، فلا حاجة إلى الجمع، وقال مالك في العتبية، لا يجب من مسه وضوء كما قاله أبو حنيفة.

وبعد أن أورد الشهاب هذه الأراء في حديث بسرة، وحديث طلق، قال مناقشا لهما على مقتضى قواعد الحديث، مناقشة الخبير ما نصه. وعلى حديث بسرة عشرة أسئلة.

أحدها: أن راويه عنه مروان بن الحكم وهو كان يحدث في زمانه بمناكير، ولذلك لم يقبله عروة منه، وقال له لا أعرفه.

وثانيها: أنه أرسل رجلا من الشرط لينقل له ما أنكره عليه عروة والرجل مجهول.

---

334) نريد أن نستلفت النظر إلى قول الشهاب ولا تشرط اللذة عند المغاربة وبعض البغداديين وتشترط عند العراقيين مما يدل على أن الرجل جماع لأقوال المذهب من أطرافه، وأن هذا كان نتيجة لما قام به من شرح وتأصيل الكتب المشهورة في المذهب على ما قدمناه فهذه إحدى نتائج تلك الإحاطة.

وثالثها: أن ربيعة شيخ مالك رحمه الله قال لو شهد بسرة في بقلة ما قبلتها.

ورابعا: رواية ابن وهب عن مالك رحمه الله أن الوضوء من مس الذكر سنة، فكيف يصح عنده هذا الحديث ثم يستجيز هذا القول.

وخامسها: قول ابن معين لم يصح في مس الذكر حديث.

وسادسها: أنه مما تعم به البلوى. فينبغي أن ينقل مستفيضا، ولما لم يكن كذلك دل على ضعفه.

ثامنها: إنكار أكبر الصحابة رضي الله عنهم لحكمه، كعلي وابن مسعود فيقول علي، ما أبالي مسسته أو مسست طرف أنفي، ويقول ابن مسعود، إن كان شيء منك نجس فاقطعه.

وتاسعها: سلمنا صحته لكن نحمله على غسل اليد، لأنهم كانوا يستجمرون ثم يعرقون ثم يومر من مس موضع الحدث بالوضوء، الذي هو النظافة.

وعاشرها: أنه معارض بحديث طلق، والقياس على سائر الأعضاء).(335)

هـ/ وهذه الأسئلة والاستشكالات والإيرادات هي أسئلة واستشكالات قرافية خالصة لأنه لم ينقلها عن غيره وهي عادة قرافية سواء في كتبه الأصولية أو الفروعية حتى اشتهر باستشكالاته وإيراداته.

وبعد هذه الأسئلة العشرة التي هي من صميم فقه الحديث دراية، أورد أجوبة لا تقل عنها اطلاعا ودراية للفن فقال:

والجواب عن الأول أن مروان كان عدلا ولذلك كانت الصحابة تأتم به وتغشى طعامه، وما فعل شيئا إلا عن اجتهاد، وإنكار عروة لعدم اطلاعه.

وثانيها أن الرجل معلوما عند عروة، وإلا لما حسنت إقامة الحجة به عليه، وقد روى أن عروة سمعه بعد ذلك منه.

---

335) الذخيرة لشهاب الدين القرافي، ج 1 ص 215.

وعن الثالث أن عدم استقلال المرأة في الشهادة لا يدل على عدم قبول روايتها وإلا لما قبلت رواية عائشة رضي الله عنها.

وعن الرابع أنه لم يطعن في الصحة، وإنما تردد في دلالة اللفظ هل هو للوجوب.

وعن الخامس أنه إذا لم يصح عنده. فقد صح عند غيره.

وعن السادس والسابع، أن الخبر رواه نحو خمسة عشر من الرجال والنساء.

وعن الثامن أن الحديث لم يثبت عندهم، وثبت عند غيرهم، ولا يجب في الصحابي أن يطلع على سائر الأحاديث.

وعن التاسع أن لفظ الشارع إذا ورد حمل على عرفه حتى يرد خلافه.

وعن العاشر أن حديث طلق لا يصح، والقياس قبالة النص فاسد). (336) هـ/

نقول بعد هذه المناقشة والتعليل والاستنباط لهذا الحديث وحده تدلك على اطلاع الشهاب على الفن وتعمقه فيه.

ثانيها: لقد أثبتنا ونحن نتحدث عن شيوخه أن من هؤلاء الشيوخ عبد القوي المنذري، والمنذري شيخ الحديث في عهده، حتى إن عز الدين بن عبد السلام وقد كان أستاذ الحديث بالشام. لما وصل مصر، ترك تدريس هذا الفن، احتراما للمنذري صاحب الاختصاص، وإذن فلا يمكن أن لا يأخذ عن المنذري هذا الفن الذي اختص به، ولأن الفروع التي يمكن أن يدرسها المنذري فروع الشافعية والشهاب مالكي، هذا أحد الأمرين.

وثانيهما أن كتاب الاستغناء في أحكام الاستثناء موضوعه الاستثناآت المشكلة الواردة في القرآن والحديث، على هذا الأساس أقام الشهاب الكتاب كله. مطبقا قواعد العربية على القرآن والحديث.

---

336) نفس المرجع والمكان.

وهذا يتطلب من الجهد والتنقيب في كتب السنة عن مثل هذه الأحاديث مالا مزيد عليه. وقد أورد منها الكثير في الكتاب الفريد. وكفى بهذا دليلا على اطلاع الشهاب على كتب هذا الفن.

الأمر الثالث أن الشهاب نفسه كان من مصادره التي رجع إليها في كتبه، الصحيحان، وأبو داود، والترمذي، وغيرها من كتب السنة ودراستها ثابتة لانقاش فيها، نعم لم يصل فيها ما وصل أرباب الفن، بشهادته على نفسه، ولكن ذلك ليس شرطا في الاجتهاد. وإنما الشرط أن يعلم أحاديث الأحكام ومواضعها من كتب السنة. وإن كان الشوكاني شدد بعض التشدد في ذلك لكنه متأخر. أما أحوال الرواة، فقد ذهب إلى أنه يقلد عليها من سبقه، وهذا رأي جمهور الأصوليين في ذلك، حتى إنه حين ذهب علي بن محمد بن أبي القاسم اليمني الزيدي من المتأخرين إلى وجوب اشتراط معرفة أحوال الرواة مباشرة في المجتهد، ولا يعود المجتهد في نظره إلى ما قاله من تقدمه فيهم، كان قوله هذا شاذا، بل كان مما شنعه عليه تلميذه محمد بن إبراهيم الوزير، في كتابه: (العواصم والقواصم). وبين أن اشتراط ذلك يجعل التكليف بوجوب الاجتهاد، تكليف بما لا يطاق، وهو مخالف لوضع الشريعة، والتي جاءت برفع المشقة والحرج.

نخلص من هذا إلى أن ما اشترطه الشهاب من شروط في المجتهد كما نقلها وسلمها، قد حصل توفرها فيه توفرا كاملا، بل توفر فيه أكثر من المطلوب أضعافا مضاعفة. فهل يمكن أن تطلق عليه بأنه كان من المجتهدين كما أراد من أطلق عليه هذا اللقب...؟

هذا هو السؤال الذي يستحق منا أن نتمعن فيه ونجيب بعد التمعن، ونطمئن إلى أن ما نجيب به هو الصواب، أو قريب من الصواب بمقتضى الدليل.

وجوابنا عن منزلة الشهاب من الاجتهاد هو في نفس الوقت إجابة عن منزلة كثير ممن لقب بهذا اللقب أو ادعاه. وقد عد منهم الشوكاني كثيرا على مر العصور وقال: إن تعداده ليس حصريا.

4 – الفقرة الرابعة من الفصل ملخص رأينا في اجتهاد الشهاب.

إذا عدنا لأنواع المجتهدين كما بيناه في أول الفصل، وقلنا بناء على التقسيم الذي قسم إليه كثير من الأصوليين المتأخرين بل جمهورهم المجتهدين، بأن المجتهد المطلق المستقل هو الذي يقيم اجتهاده على قواعد أصولية خاصة، مستقل بها عن غيره من المذاهب، غير تابع لها، أو لأحدها فيها، وبها يعتمد على استنباط ما يستنبطه من تلك القواعد، كما نرى المالكية يمتازون بأصول خاصة بهم، أو بالتوسع في أصول أكثر من غيرهم، كتوسعهم في سد الذرائع، وفتحها وتوسعهم في المصالح المرسلة أكثر من غيرهم. وتوسعهم في العرف ...إلخ.

إذا قلنا بهذا يصعب أن نصنف الشهاب في هذا النوع من المجتهدين لأن كتبه كلها دالة على أنه يسير على قواعد مالك، لا يخرج عنها، وإن توسع في بعضها كالمصالح واستنبط قواعد أصولية وهو دائما ينسب إلى المالكية، فقها، وأصولا وقواعد، هذا شق من جوابنا عن السؤال.

الشق الثاني من الجواب بل الوجه الثاني من الجواب عن السؤال فهو مبني على ما قلناه ونزعم أننا أثبتناه من أن الشهاب أول من قال في مذهب مالك، بأن هنالك قواعد للاستنباط، بجانب قواعد الأصول المعروفة وهي غيرها، وأن الأصول المعهودة إنما هي جزء من الأصول في نظره، فقط، وبينا بأن قصده بالقواعد ما دون كثير منه في الفروق، والإحكام، والذخيرة، وقد قسمها إلى قسمين من الناحية العلمية وإن لم ينظر ذلك تنظيرا نظريا. فهنالك قواعد للتخريج، كل قاعدة تخرج عليها فروع كثيرة، كما قال في عدة مناسبات، مثل قوله في آخر كتاب الأمنية، «وإذا خرجت الفروع الكثيرة على قاعدة واحدة، فهو أولى من تخريج كل فرع بمعنى يخصه، لأنه أضبط للفقه وأنور للعقل، وأفضل في رتبة الفقه، وليكن هذا شأنك في تخريج الفقه فهو أولى بمن علت همته في القواعد الشرعية.(337) هـ/.

337) ص 69 من كتاب الأمنية.

والشهاب قال هذا بعد أن قعد قاعدة، وبنى أحكاما، تخريجا على تلك القاعدة، وهو يعلم أنه يخرج عليها، لأنه قال بعد ذلك، (ولم أر هذا التفريع منقولا، وليس هنالك ما يمنعهم فتأمله بقواعد الفقه وقوانين الشرع). ولكن هذا النوع من الاجتهاد لا يخرجه عن كونه سائرا على قواعد مذهب مالك، مقلدا له في مذهبه الفقهي، ولا عن قواعد التخريج التي نص عليها الشهاب نفسه، واعتبرها قواعد مذهبية وليست مستقلة، وذلك حين لا يجد المقلد لمذهب إمامه نصا في المسألة لا صريحا ولا ضمنا، فهنا نجد للفقهاء تفصيلا نص عليه الشهاب نفسه في كتبه.

فمن كانت فيه أهلية القياس والتخريج، جاز له، ومن لا فلا، ومن هنا رأي ابن العربي في هذا أنه لا يجوز له القياس وإن كانت فيه أهلية لذلك. ونص قوله كما نقله عنه خليل في التوضيح (ويقضي حينئذ بفتوى مقلده، فإن قاس على قوله أو قال: يجيء منه كذا فهو متعد).(338) هـ وهو قول لم يرتضه الشهاب وبحث مع ابن العربي فيه فقال: (قوله فإن قاس فهو متعد إلى إلخ... (قال العلماء وهذا كلام الشهاب في الذخيرة المقلد قسمان محيط بأصول مذهب مقلده وقواعده، بحيث تكون نسبته إلى مذهبه كنسبة المجتهد المطلق إلى أصول الشريعة وقواعدها، فهذا يجوز له التخريج والقياس بشرائطه كما جاز للمجتهد المطلق.

وغير محيط فلا يجوز له التخريج لأنه كالعامي بالنسبة إلى جملة الشريعة فينبغي أن يحمل قول ابن العربي على القسم الثاني وحينئذ يتجه، وإلا فقول ابن العربي مشكل). هـ قول الشهاب.

وإذن فالتخريج لا يخرج المخرج (بالكسر) عن كونه تابعا لإمامه سائرا في ذلك على قواعده مفتيا بأقواله إلا حين لا يجد في مذهب من قلد ما أراد الإفتاء به صريحا أو حتى ضمنا.

---

338) بواسطة بغية المقاصد للسنوسي، ص 26.

فهذا النوع من الاجتهاد ليس هو غرضنا ولا مقصد بحثنا ونحن نبحث عن مبلغ درجة الشهاب من الاجتهاد، لأن هذا واضح جلي في كتب الشهاب يصادفها قارىء كتبه أينما قرأ وبحث. وهي ميزة امتاز بها كثير من اتباع المذاهب على العموم، وهي لا تنقطع، لأن انقطاعها يؤدي كما قال ابن عرفة إلى تعطيل الأحكام لأن الفرض عدم الاجتهاد وإلا فلا يجوز تولية القضاء لمقلد مع وجود مجتهد، فإذا كان حكم النازلة غير منصوص عليه، والحال أن القضاة مقلدون، فإن منعناهم من القياس على أقوال المذهب تعطلت الأحكام وهو خلاف متقدمي أهل المذهب / هـ ولعل هذا والله أعلم معنى قول الشاطبي إن الاجتهاد في تحقيق المناط لم ينقطع.

فقواعد هذا النوع من الاجتهاد في التخريج حاصلة لا نحتاج في إثباتها إلى عناء.

2 – وهنالك قواعد جعلها مستقلة بنفسها سماها أحيانا قواعد كلية وأحيانا مقاصد، وأحيانا مصالح عليا، أعلى من المصالح المرسلة كما نص على ذلك في باب الخلافة العظمى من الذخيرة وقد نقلنا ذلك في حينه.

فهذه القواعد أو المصالح العليا لم يسبق إليها في مذهب مالك فيما نرى وإن سبقه إليها إمام الحرمين في الغياثي على القول بأنه هو الرائد ومع ذلك فليس بالشكل الذي أوضحه الشهاب وبنى عليه، وقد نقلنا بعضا من نصوص إمام الحرمين في ذلك عند بحثنا في اقتداء الشهاب بذلك الإمام.

وإذا اعتبرنا أنه استقل بهذا النوع من القواعد ولم يكن فيه تابعا لغيره، واعتبرنا استنباطه من هذه القواعد، استنادا إلى ما قاله الشاطبي في الموافقات من أن الاجتهاد سواء تعلق بالاستنباط من النصوص، أو تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد، مجردة عن اقتضاء النصوص فكلاهما يسمى اجتهادا.(339).

---

339) انظر في ذلك ما أوضحه محمد حسين مخلوف في كتابه بلوغ السول، ص 138.

إذا اعتبرنا هذا واعتبرنا قول الشهاب في شروط الاجتهاد من التنقيح بأنه لا يشترط عموم النظر، بل يجوز أن يحصل الاجتهاد في فن دون فن، وفي مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم كما قال: نقول إذا اعتبرنا هذا جاز لنا القول بأن الشهاب كان مجتهدا مطلقا مستقلا، بناء على هذه القواعد العليا التي استنبطها، وبنى عليها ما بنى من أحكام، ولكن حتى لو فهمنا نحن هذا من كلامه، ومادونه في كتبه، فهل كان نفسه يعتقد أن هذا عنده نوع من الاجتهاد المطلق المستقل، لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، لأن كل نصوص الشهاب تنافيه، لكن إذا اعتبرناه كذلك فلم لم يصرح الشهاب بهذا النوع من الاجتهاد المستقل المطلق، هل كان هنالك ما يمنعه من ذلك، فكان يأخذ بنوع من التقية في هذا رغم توفر شروط الاستقلال المطلق في الاجتهاد ؟ إذا قلنا بالقاعدة التي رتبها الأصوليون على أن توفر صفة الاجتهاد تودي إلى وجوب اتباع المجتهد ما توصل إليه، ويحرم عليه أن يتبع غيره فيما خالف فيه اجتهاده اجتهاد غيره ولاحظنا تقواه وورعه لدرجة التصوف، وأنه كان دائم التذكير بخوف الله وتقواه للمفتين، صعب أن نقول إنه كان سالكا نوعا من التقية في عدم الجهر بالاستقلال فيما استقل به من قواعد الاستنباط، وفيما فرعه من فروع استنبطها من تلك القواعد.

أما إذا راعينا ظروف عصره، ومن جمعه معه ذلك العصر، فلا نستبعد نوعا من الحذر وإن لم يبلغ مصطلح التقية.

وقد بينا سابقا أن عصره كان عصر التمذهب، ولا يجرؤ أحد أن يقول بغير ذلك. حتى إن ادعاء الاجتهاد كانت تكاد تكون وصمة يلصقها المنافسون أو الخصوم بمن كانوا يريدون أن تسوء سمعته وسط المجتمع، والمجتمع في ذلك الوقت كان رعاعه لا يتورعون أن تصل أيديهم فضلا عن ألسنتهم إلى كل من حاد عن المألوف لديهم، يدلك على ذلك: المعركة التي

كانت قامت بين عز الدين بن عبد السلام سلطان الشام في عصره، وما كان السلطان في مراسلاته يريد أن يجره إليه حتى يقول بالاجتهاد، فيصلُ منه إلى ما يريد، لو لا أن تفطن العز بن عبد السلام لذلك، وعز الدين هو شيخ الشهاب، فكأن الشهاب وعى درس أستاذه في ذلك.

ولعل ما وقع لابن تيمية، وهو معاصر للشهاب في كثير من عمره، دال أيضا على ما نقول. ثم هنالك أمر آخر بجانب هذا يعززه ويقويه، ويتلخص هذا الأمر الثاني في أن جرايات الفقهاء في ذلك العصر كانت من الأوقاف، وأن جل المدارس بل كلها كان الواقفون أموالهم عليها يشترطون شروطا، أهمها أن يكون التدريس أو مدرسو تلك المدارس من اتباع المذاهب الأربعة، ولا يخرجون عنها، وأن من خرج عن هذه المذاهب لا يجد ما يعيش به، يدلك على هذا ما نقله أبو زرعة عن شيخه البلقيني حين سأله لماذا لم يعلن تقي الدين السبكي عن وصوله رتبة الاجتهاد؟ وقد استكمل الآلة. وكيف يقلد ؟ ثم قلت، ما عندي أن الامتناع من ذلك إلا للوظائف التي قررت للفقهاء على المذاهب الأربعة وأن من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء وحرم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه، ونسب إلى البدعة، فوافقني هـ/.

وهو معنى قول والد ابن دقيق العيد في تنقيح الأفكار كما نقل عنه السنوسي في بغية المقاصد ليس عدم ظهور المجتهدين في هذه الأعصار لعدم توفر شروط الاجتهاد، بل هي متوفرة وإنما ذلك لإعراض الناس عن اشتغالهم عن الطريقة المفضية إلى ذلك. هـ/فهل هذا يفسر لنا حرص الشهاب على تبعيته لمالك في كل مناسبة تسنح له، ويدونها في كتبه كما دونها في الإحكام(340) حين قال: المفتي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها إن كان المفتي مجتهدا. وإن كان مقلدا كما في زمننا فهو نائب عن المجتهد. في نقل ما لخصه إمامه لمن يستفتيه. هـ وكما نص على ذلك في كتابه الذي

340) ص 29.

جاء بعـده وهو الفـروق كما في الفرق الثـامن والسبعين حيث قال بـأن ما دفعه لتأليف الفروق إنما كان لضبط قواعد المذهب، وهو ما نص عليه أيضا في كتابـه البيان فيما أشكل مـن التعاليق والأيمان في القـاعدة التاسعـة من قواعده العشرة التي صدر بها الكتاب.(341)

تخلص من هذا كله إلى أمرين :

أولهما أن الشهـاب وصل إلى رتبـة الاجتهـاد المستقل المطلق في بعض الفنـون واستنبط قواعـد مستقلـة بنى عليهـا فروعـا أدتـه إليهـا قواعـده الخاصـة بـه، ولكنه كـان في جـزئيـات محدودة، ومع ذلك لم يسم نفسـه مجتهدا فيها.

أمـا النوع الثـاني من الاجتهاد المطلـق المنتسب، وهو الـذي يكون فيـه المجتهد مستقـلا بالاستنبـاط ولكن ليس على قواعـد خاصـة به، وإنما على قواعد أصول أحد الأئمة السابقين عليـه. فإن هذا قد فعله الشهاب ومارسه وصرح بخـروجه عن المذهب في عـدة اختيارات لـه، ولكن على نفس قواعـد أصول إمامه، وقـد بينا ومثلنا لكثير من هذه الاختيارات، فهـو يقول أحيانا أصحـابنا كيف غفلـوا عن هـذه القاعـدة. أو يقـول مثلا والحق في هـذا مع الشافعي لأن القـواعد تؤديـه إلى غير هذا، وهو كثير في كتبـه وقد سبق أن أوضحناه فلا نعيده هنا، وبالله التوفيق.

انتهى تحريـرا في ثـاني رجب 1412 الموافق لـ 26 دسمبر 1992، وأعيد النظر في فصل الخاتمة هذا وفصل المنهـج من جـديد، وانتـهى إعادة النظر في 8/4/93 على الساعة الواحدة صباحـا،والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيـدنـا محمـد وعلى إخوانـه النبيـين مع الصحب والآل أجمعـين، وحمدا لله وشكرا.

---

341) وهو موجود في الخزانة العامة بالرباط رقم 160 ك.

الفهارس العامة

1 - فهرس المراجع

2 - فهرس الموضوعات

قائمة بالمراجع التي وقعت الاستفادة منها بشكل أو بآخر

لقد بينا في مقدمة الكتاب مادته. ونلحق الآن في خاتمته بيان مراجع رجعنا إليها أو استفدنا منها أو نقلنا منها، وقد حاولنا ترتيبها حسب المادة فجعلنا الأصول أولا.

ثم الفروع ثانيا.

ثم التاريخ وكتب الرجال ثالثا.

أولا : المراجع الأصولية.

1 – إرشاد الفحول للإمام الشوكاني، ومعتمدنا في ذلك الطبعة المنيرية، وهو كتاب يمتاز عن غيره بعرضه لكثير من آراء الأصوليين على مختلف مذاهبهم فكأنه بداية دراسة لعلم الأصول المقارن.

2 – البحر المحيط للزركشي، وهو في ست مجلدات طبع بالكويت، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الثانية. وهو كتاب يمتاز بعرض كثير من تاريخ الأصول أثناء عرض آراء الأصوليين.

3 – التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح جزآن من تأليف الشيخ الطاهر بن عاشور شيخ تونس وقاضيها المتوفى 1974م، نعتمد على الطبعة الأولى بتونس مطبعة النهضة 1341هـ، وهو كتاب فيه كثير من نقد آراء الشهاب.

4 – تقريب الوصول إلى الأصول لابن جزى تحقيق الأستاذ فركوس الجزائري.

5 – حـــاشيـــة ابن أبي شريـف على المحلي على جمع الجوامع لابن أبي شريف الشافعي، ومعتمدنا الطبعة الحجرية الفاسية.

6 – المستصفى للإمام الغزالي وهو من الكتب المشهورة في أصول الفقه، وهو أحد مصادر الرازي في المحصول والآمدي في الإحكام. وهو مطبوع عدة طبعات، ولكنها كلها لم تف بما يجب لهذا الكتـاب الجليل. ومعتمدنا في ذلك الطبعة المصححة من طرف الشيخ مصطفى أبو العلا عفيفي 1971.

7 – المسودة في أصول الفقه لآل تيمية الحنبلي توالى على تأليفه الجد أبو البركات ابن تيمية، ثم الابن شهاب الديـن أبو المحاسن عبد الحليم. ثم ابنه وهو شيخ الإسلام تقي الدين ابن تميمة المشهـور، وهو مجلد ومعتمدنا في ذلك الطبعة المصـححة من محيي الدين عبد الحميد بدون تاريخ.

8 – مقاصـد الشريعـة الإسلاميـــة ومكارمهـا للأستـاذ علال الفـــاسي رحمه الله، وهو كتاب في مجلد حاول فيه صاحبه أن ينهج نهجا مقاصديا، ولكنـه لم يصل إلى المنتهى، ومعتمـدنا في ذلك الطبعـة الأولى الصـــادرة عن مطابع كريماديس بتطوان في حياة المؤلف.

9 – منهج التـوضيح والتصحيـح بشرح التنقيح، وهـو شرح على تنقيح القرافي للشيخ جعيط التـونسي، ومعتمدنا في ذلك الطبعـة الأولى بإشراف ابنه الصادرة عام 1926 في مجلد وهي ناقصة، وقد رجع صاحب هذا الشرح إلى كثير من كتب القرافي الأصــولية والكـلامية، وناقش وأيـدا أحيانـا وعارض أحيانا أخرى.

10 – شرح مختصر الروضة لعبد القـوي الطوفي المتوفى عام 716، ثلاث مجلدات كبار جدا، تحقيق الدكتور التركـي وزير الأوقاف السعودي حاليا. أصله روضـة الناصر وجنة المنـاظر للمقـدسي، اختصـــره الطوفي، ثم شرح هـذا المختصر. وهـو كتـاب يمتـاز كثيرا بالنظــريات العقليـة مع سـلامـة الأسلوب.

11 – القواعد الصغرى أو الفوائد في اختصار المقاصد لعز العدين بن عبد السلام السلمي. كتاب صغير، ولكن فيه آراء مصلحية مهمة.

12 – القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام الحنبلي.

13 – شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي، ورجعنا فيه إلى الطبعة الصادرة 1953، بتحقيق حامد الفقي، وهي في مجلد وبها نقص. وقد ظهرت أخيرا طبعة جديدة في أربعة أجزاء، بتحقيق الدكتور محمد الزحيلي ونزيه حماد، ولكنا لم نرجع إليها لظهورها متأخرة.

ثانيا ـ كتب القواعد :

1 – الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي المتوفى سنة 340 وهو كتاب صغير اشتهر عند الأحناف بأصول الكرخي، وهو في الحقيقة أقوال أصولية ومسائل ومعتمدنا في ذلك الطبعة الصادرة بمكة المركمة 1989، بتحقيق الدكتور حسين خلف الجبوري.

2 – إيضاح المسالك لقواعد الإمام مالك لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، وهو كتاب حاول فيه مؤلفه أن يجمع القواعد الفروعية التي قننها أصحاب المذهب. ومعتمدنا في ذلك طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب 1980، بتحقيق الأستاذ أحمد أبو طاهر الخطابي، وقد ظهرت بعد ذلك طبعة أخرى، ولكنها ليست بالجيدة ولا بالصحيحة.

3 – الأشباه والنظائر للسيوطي، وهو مشهور متداول من أشهر كتب الشافعية في القواعد، وصاحبه قمة في مذهبه حتى أنه ادعى الاجتهاد وإن لم يسلم له.

4 – الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، وهو مشهور عند الأحناف وغيرهم.

5 – مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي لابن خطيب الدهشة، وهو كتاب لخص فيه كتابان :

أولهما قواعد ابن كيكلدا العلائي.

وثانيهما لجمال الدين الأسنوي، وهو من أهم كتب القواعد عند الأحناف، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الأولى الصادرة 1934.

6 – عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي صاحب المعيار المتوفى 914هـ، وهو كتاب قال عنه مؤلفه إنه وضعه للاستعانة به على حل كثير مما يظهر في المدونة من تناقضات، ورتبه على أبواب الفقه. وكانت لهذا الكتاب طبعة حجرية بفاس بدون تاريخ في حوالي 300 صفحة، وظهرت له طبعة جديدة عن دار الغرب الإسلامي 1990، بتحقيق الشيخ حمزة أبو فارس، وقد اعتمدنا على الطبعة الحجرية أولا، ثم اعتمدنا أيضا على الطبعة الجديدة حين معاودة النظر، لذلك يقع بعض الاضطراب في الإحالة أحيانا.

7 – القواعد لأبي عبد الله محمد بن محمد المقري الجد المتوفى 758هـ، وهو المعروف بإمام القواعد في المغرب، ومعتمدنا الجزآن الأولان بتحقيق أحمد بن عبد الله من السعودية.

8 – قواعد المنهج المنتخب، وهو نظم رجزي: نظمه الإمام الزقاق المعاصر للونشريسي. ونظرا لشهرته فقد تداوله الفقهاء بالشرح منهم.

9 – شرح الإمام المنجور، واعتمدنا في هذا الشرح على الطبعة الحجرية الفاسية، وهي في جزأين يجمعها مجلد واحد.

10 – شرح الشيخ ميارة للمنهج المنتخب، وهو مطبوع بهامش شرح المنجور.

11 – التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين، وهو كتاب صغير نحا فيه صاحبه الفقيه الحجوي نحو ابن تميمة في كتابه دور تعارض العقل والنقل،

ولكنه لم يسلك طريقه ولا اقتدى به. ومعتمدنا في ذلك الطبعة الأولى الصادرة بتونس في حياة المؤلف 1354، عن المطبعة التونسية، والمؤلف الحجوي من نوادر الزمان، ولكن أهله ظلموه.

ومن كتب الفروع :

1 – حاشية الرهوني على الزرقاني على خليل، وهي في ثمانية مجلدات.

2 – بهامشها اختصار حاشية الرهوني للشيخ كَنون الكبير، ومرجعنا في ذلك إلى الطبعة الحفيظية، وهي الموجودة في السوق إما أصلا أو تصويرا.

3 – شرح الزرقاني بحاشية بناني على خليل في ثمانية أجزاء.

4 – شرح رسالة ابن أبي زيد للشيخ زروق البرنوسي الفاسي.

5 – شرح رسالة ابن أبي زيد للشيخ ابن ناجي المطبوع بهامش شرح زروق.

6 – شرح رسالة ابن أبي زيد للشيخ كسوس، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الحجرية بفاس في ثلاثة أجزاء.

7 – تنوير المقالة في شرح الرسالة للتتائي أبي عبد الله، والمطبوع منه ثلاثة أجزاء فقط وهي التي كانت مرجعنا.

8 – مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للإمام الحطاب، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الصادر على نفقة السلطان مولاي حفيظ رحمه الله في ست مجلدات.

9 – المقدمات الممهدات لابن رشد الجد حافظ المذهب، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الصادرة عن دار الغرب الإسلامي في ثلاثة أجزاء بتحقيق حجي وآخرين، وتوجد طبعات أخرى للمقدمات، ولكنها ناقصة.

10 – نور البصر في شرح المختصر للشيخ الإمام أحمد بن عبد العزيز الهلالي. ولم يوجد منها جزء واحد يشمل المقدمات وجزءا قليلا من الطهارة

ومع ذلك ففيها معلومات مهمة جدا، لأن صاحبها كان ممن أراد لشرحه أن يغني عن غيره، ومرجعنا في ذلك إلى الطبعة الحجرية بفاس.

ثالثا - كتب التاريخ وتاريخ الرجال، رجعنا واستفدنا من عدة مراجع :

1 - تاريخ ابن خلدون والمعروف بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، واعتمدنا في ذلك على الطبعة المصححة من طرف الدكتور زكاري.

2 - التعلل برسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد وهو بفهرست ابن غازي. تحقيق محمد الزاهي 1979.

3 - جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس لابن القاضي المكناسي، ومعتمدنا في ذل طبعة دار المنصور 1974.

4 - الدارس في تاريخ المدارس وهو جزآن، ومعتمدنا في ذلك الطبعة المحققة من طرف جعفر الحسني، الصادرة عن مكتبة الثقافة الدينية 1982.

5 - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر، وهي في أربع مجلدات طبعة دار الجيل دون تاريخ.

6 - درة الحجال في أسماء الرجال لأحمد بن محمد المكناسي المعروف بابن القاضي المتوفى 960هـ ثلاثة أجزاء، بتحقيق الدكتور الأحمدي أبو النور وصاحبه قصد به أن يكون ذيلا لوفيات الأعيان وعلى هذه النشرة كان معتمدنا.

7 - برنامج الواد آشي، وهو فهرسته معتمدنا ط 2 عن دار الغرب الإسلامي.

8 - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنجاة جزآن لجلال الدين السيوطي.

9 – روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته بالحضرتين مراكش وفاس، مجلد ضخم لأبي العباس المقري، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الصادرة من المطبعة الملكية 1964.

10 – أزهار الرياض للمقري، وهو مطبوع في خمسة أجزاء بتحقيق الدكتور الهراس وآخرين.

11 – مستفاد الرحلة والاغتراب وهو رحلة التجيبي السبتي المتوفى سنة 730، ولكنها ليست كاملة فقد ضاع من أولها الكثير، ومعتمدنا في ذلك الطبعة الصادرة عن الدار العربية للكتاب بتونس، بتحقيق عبد الحفيظ منصور.

12 – نفح الطيب للمقري، ومعتمدنا الطبعة المحققة من طرف محمد عبد الحميد محيي الدين.



2 - فهرس الموضوعات

- **الكتاب الثالث :** الإمام القرافي المفكر المبدع 5

- **الباب الأول :** تمهيدي في التعاريف 11
- تمهيد في أن كل من ينشأ على السذاجة ثم يمهده الرواد وكذلك نظرية المصالح والمفاسد 13
- تعريف المصالح عند أهل اللغة وفي العرف الشرعي كيف نظر الصحابة والتابعون إلى المصلحة من حيث العرف الشرعي 14
- تعريف المقاصد وآراء الفقهاء في ذلك من المعاصرين طرق التعرف على المقاصد 45

- **الباب الثاني:** في بيان أن المذهب أقدر من غيره لظهور نظرية المقاصد فيه وهو فعلا 57

- **الفصل الأول :** راجع إلى شخص مالك نفسه تربية وتعليما وأثر ربيعة بن أبي عبد الرحمان في ذلك 59

- **الفصل الثاني :** في بيان أن أصول مالك أكثرها عقلي، أو للعقل فيه مجال واسع وأمثلة من ذلك من أصوله التدرج في فهم النصوص عند المالكية واعتمادهم على العقل في ذلك 65

- **الباب الثالث :** المقاصد في مذهب مالك قبل إمام الحرمين وما – قيل من ريادة إمام الحرمين وفيه فصلان 83

- **الفصل الأول :** المقاصد في المذهب قبل إمام الحرمين التعليل عند المالكية في كتب الفروع قبل القرن الخامس 85

- **الفصل الثاني :** إمام الحرمين وما قيل من ريادته في المقاصد 101
- الفرع الأول إمام الحرمين والمقاصد 101
- الفرع الثاني ما قيل من ريادة إمام الحرمين ورأينا فيه 126

- **الفصل الثالث :** الغزالي والمقاصد 143

- **الباب الرابع** : أئمة مقاصديون من غير مذهب مالك كان لهم أثرهم في الشهاب 171
- **الفصل الأول** : إمام الحرمين والشهاب 175
- **الفصل الثاني** : حجة الإسلام والشهاب 183
- **الفصل الثالث** : الشهاب وعز الدين بن عبد السلام 205
- **الباب الخامس** : شخصية الشهاب القرافي من خلال بعض آرائه التي تفرد بها 211
- توطئة لهذا الباب 213
- **الفصل الأول** : الشهاب ومنهجه في ضبط قواعد المذهب 215
- طريقة الشهاب في الإحاطة بفروع المذهب وأصوله 228
- **الفصل الثاني** : بعض آرائه الأصولية التي تفرد بها 269
- الفرع الأول : ما انفرد به من التعاريف والحدود في أصول الفقه 270
- الفرع الثاني : ما انفرد به من القواعد الأصولية 319
- رأيه في قاعدة الوسائل تتبع المقاصد 329
- مذهبه في صيغ العموم 334
- رأيه به نقض قضاء القاضي إذا خالف أربعة مسائل 339
- رأيه في الإصابة في الاجتهاد وتعقيب الشاطبي 352
- **الفصل الثالث** : بعض آرائه الفروعية 357
- أمثلة من آراء توبع عليها 357
- أمثلة من آراء لم يتابع عليها وهي أمثلة من مسائل عشر 357
- الفرع الأول : أمثلة من آراء واختيارات خاصة به توبع عليها 358
- الفرع الثاني : أمثلة من اختيارات له لم يتابع عليها 378
- **الباب السادس** : أثر الشهاب فيمن بعده في المذهب وغير المذهب 395
- **الفصل الأول** : أثره في تلاميذه بمنهجه وأمثلة على ذلك 397
- **الفصل الثاني : أثره في الأصول والأصوليين بعده وهو فرعان** 407
- الفرع الأول : **أثره في أصول مذهب مالك** 407
- الفرع الثاني : **أثره في أصول غير مذهبه - الشافعية الحنفية - الزيدية** 422

- **الفصل الثالث :** أثر الشهاب في أصحاب القواعد 443
- الفرع الأول : أثره في أصحاب القواعد في مذهبه والمقري الشاطبي - الونشريسي - المنجور - ميارة - السجلماسي - الأمزوري وغيرهم 444
- الفرع الثاني : أثر الشهاب في أصحاب القواعد خارج المذهب 467
- **الفصل الرابع :** النقل لفقه الشهاب عند متأخري المذهب أو أثره في المذهب في الفروع 477
- **الفصل الأخير :** المكون للخاتمة 523
- **الفهارس العامة** 553
- **فهرس المصادر والمراجع** 555
- **فهرس الموضوعات** 563